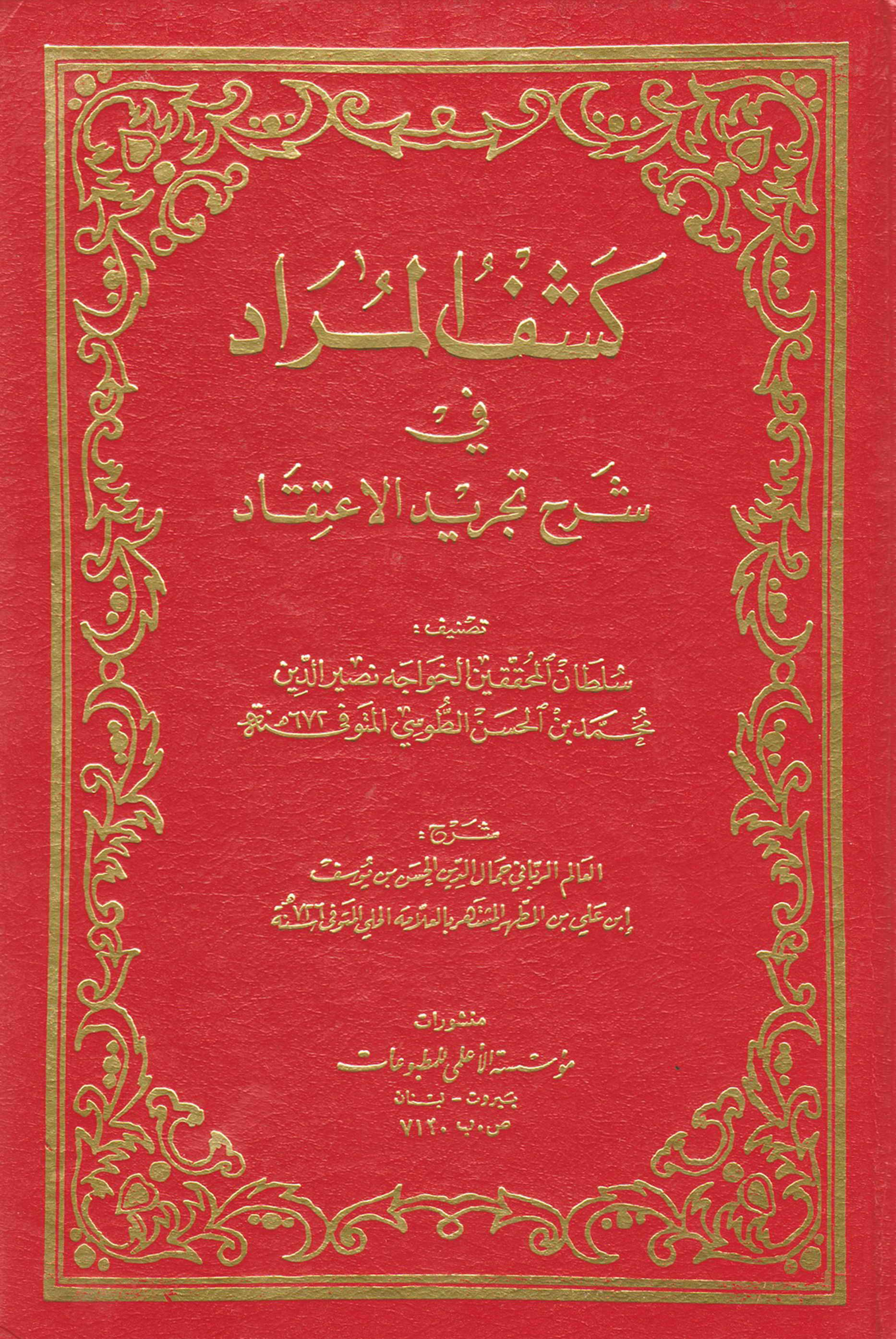


كشف المراد
في
شرح تجريد الاعتقاد
تصنيف:
سلطان المحققين الخواجه نصير الدين
محمد بن الحسن الطوسي المتوفى ٦٧٢ هـ
شرح:
العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف
ابن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦
منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص.ب ٧١٢٠

# كشف المراد

## في

# شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف :

سلطان المحققين الخواجة نصير الدين

محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ

شرح :

العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف

ابن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ




منشورات

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - لبنان

ص.ب ٧١٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

**الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه الغامر احسانه الذي أيّد العباد بمعرفته وهداهم إلى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد ويخلصوا من العقاب الأليم السرمد، وصلى الله على أكمل نفس إنسانية وأطيب طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار وسلّم تسليماً.**

أما بعد: فإن كمال الإنسان إنما هو بحصول المعارف الإلٓهية وإدراك الكمالات الربانية إذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضّل على الجمادات ولا معلوم أكمل من واجب الوجود تعالى والعلم به أكمل من كل مقصود وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين وواجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنّا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة وإحراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من **مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملّة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي** قدَّس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الإلٓهية والمعارف العقلية ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكاً جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المغالطة اتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه ولما عرج إلى جوار الرحمٰن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المرام

وجمع جُلّ مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته.إلّا أنه ( قده ) أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إيراده المعاني إلى طرف ( طرق ـ خ) النهاية حتى كلَّ عن إدراكه المحصّلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم **بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** موضحاً لما استبهم من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه أكرم المسؤولين وعليه نتوكل وبه نستعين .

قال : **بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوٰة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ النظام مشيراً إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل إليه وقوى اعتمادي عليه وسمّيته بتجريد الاعتقاد.والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد:( المقصد الأول ) في الأمور العامة وفيه فصول.(الفصل الأول) في الوجود والعدم ـ وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يُخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر ـ .**

**أقول** : في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه أُولاها، وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما.**واعلم** أن جماعة من المتكلمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم.أما المتكلمون فقالوا:الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين.والحكماء قالوا:الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه إلى غير ذلك حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فإن الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم.ولفظة « الذي » إنما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه .

**قال : بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود .**

**أقول** : لما أبطل تحديد الوجود والعدم أشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم أرادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وإنما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعمّ منه .

**قال : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركب الوجود مع فرضه مركباً وإبطال الرسم باطل .**

**أقول** : ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما: **الأول** ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي إذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة أنه لا يمكن اجتماع وجود وعدمه.والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي أولى ( لا بد ـ خ ل ) أن يكون بديهياً فيكون تصور الوجود والعدم بديهياً . **الثاني** : ان تعريف الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه وإلاَّ دار ولا بأجزائه لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وإن لم يكن وجودات فعند اجتماعها ( إن لم يحصل ) أمر زائد كان الوجود محضاً ما ليس بوجود هذا خلف ( وإن حصل ) أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه ولا بالأمور الخارجية عنه لأن الخارجي إنما يصلح للتعريف لو كان مساوياً للمعرف لأن الأعم لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف والأخص أخفى وقد حذَّر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان.أما **الأول** فلأن التصديق البديهي لا يجب أن يكون تصوراته بديهية لما ثبت في

المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي ، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً أي تكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور. وأما **الثاني** فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد إلى كل ماهية مركّبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة ، سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة. فالناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصوّر تلك الماهية علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساوٍ لها ثم يفيد غيره تصوّرها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدّمناه ويكون الاكتساب لكمال التصوّر فلا دور حينئذٍ .

## المسألة الثانية في أن الوجود مشترك

**قال : وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن أحكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء والمتكلمون.
**الأول** : إنا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فإنا إذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الأول. فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك.
**الثاني** : أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً وإلاّ لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب .
**الثالث** : أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها

اما المقدمة الأولى فلأنا نقسمه إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة أو ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الإنسان والحجر لما لم يكن صادقاً عليهما ويقبل قسمته إلى الإنسان والفرس .

## المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات

**قال : فيغاير الماهية وإلاَّ اتحدت الماهيات أو لم تنحصر اجزاؤها :**

**أقول** : هذه المسألة فرع على المسألة الأولى واعلم أن الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء إن وجود كل ماهية مغاير لها إلاَّ وجود واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا إن وجوده نفس حقيقته وسيأتي تحقيق كلامهم فيه.وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه:
**الأول** : أن الوجود مشترك على ما تقدّم فاما أن يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والأول باطل وإلاَّ لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبيّن من اشتراكه والثاني باطل وإلاَّ لم تنحصر أجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تتناهى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزءاًمن كل ماهية فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عمّا يساويها فيه لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً لإستحالة انفصال بالموجودات بالأمور العدمية فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لأن جزء الجزء يكون جزءاً أيضاً موجوداً فيفتقر إلى فصل آخر يتسلسل فيكون للماهية أجزاء لا تتناهى وأما استحالة التالي فلوجوه : أحدها أن وجود ما لا يتناهى محال على ما

يأتي . الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكناً بسبب التركب هذا خلف . الثالث : يلزم منه انتفاء الحقائق أصلاً لأنه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر البطلان .

**قال : ولإنفكاكهما تعقلاً .**

**أقول** : هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها .

**لا يقال** : انا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل .

**لأنا نقول** : التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المطلوب .

**قال : ولتحقق الامكان .**

**أقول** : هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذٍ وإلاّ لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذٍ للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتي ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تعقل إلاّ بين شيئين .

**قال : وفائدة الحمل .**

**أقول** : هذا هو الوجه الرابع الدال على المغايرة بين الماهية والوجود

وتقريره إنا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم .

**قال : والحاجة إلى الاستدلال .**

**أقول** : هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره إنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءَها لم نحتج إلى الدليل لإفتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي .

**قال : وانتفاء التناقض .**

**أقول** : هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره إنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول : الماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزءاً منها لزم التناقض أيضاً لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزاءها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها وإلّا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة .

**قال : وتركب الواجب .**

**أقول** : هذا وجه سابع وهو أن تركب الواجب منتف وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً من الماهية لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال .

**قال : وقيامه بالماهية من حيث هي هي .**

**أقول** : هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها

لإستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستقلاً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها والقسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أو يكون مغايراً له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولأنا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع .

**قال : فزيادته في التصور .**

**أقول** : هذا نتيجة ما تقدم وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لإستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل .

## المسألة الرابعة : في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

**قال : وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاَّ لبطلت الحقيقة .**

**أقول** : اختلف العقلاء هٰهُنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إلى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً لأنا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الذهن .

**واعلم** أن القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد أبطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قررناه .

**قال : والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .**

**أقول** : هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتّصاف الذهن بهذه الأشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتهما ومثالهما المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صُوَرها وأمثلتها .

## المسألة الخامسة في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

**قال : وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول.**

**أقول** : قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الأعيان وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان وليس ما به تكون الماهية في الأعيان .

## المسألة السادسة
## في أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

**قال : ولا تزايد فيه ولا اشتداد .**

**أقول** : ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثلين وإلَّا لزم اجتماع النقيضين وأما نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه وإلَّا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص .

## المسألة السابعة :
## في أن الوجود خير والعدم شر

**قال : وهو خير محض .**

**أقول** : إنا إذا تأمّلنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأمّلنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأمّلناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فإنه أيضاً كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلَّا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه .

## المسألة الثامنة :
## في أن الوجود لا ضد له

**قال : ولا ضد له** .

**أقول** : الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أُخرى في الوجود ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضداً لغيره ولأنه عارض لجميع المعقولات لأن كل معقول إما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من أحد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والايجاب إن أخذا مطلقين وإلاَّ تقابل العدم والملكة .

## المسألة التاسعة
## في انه لا مثل للوجود

**قال : ولا مثل له** .

**أقول** : المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسدّ صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر وأيضاً فليس هٰهنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود .

**لا يقال** : إن كليه وجزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي .

**لأنا نقول** : إنهما ليسا متساويين في المعقولية وإن كان أحد جزأي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلاً ( وأيضاً ) فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً ولا شيء من المثلين يعارض لصاحبه .

## المسألة العاشرة :
## في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

**قال : فتحققت مخالفته للمعقولات .**

**أقول** : لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما إذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والتضاد والاختلاف وقد انتفى التماثل والتضاد فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق .

**قال : ولا ينافيها :**

**أقول** : المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بيّنا أن كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه .

**لا يقال** : العدم المطلق أمر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق أنه لا ينافيها .

**لأنا نقول** : نمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه ( سلمنا ) لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلاً تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث انه أخذ مقابلاً له ولا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذا لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار تغايرهما لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة .

## المسألة الحادية عشرة :

## في تلازم الشيئية والوجود

**قال : ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .**

**أقول** : اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمهما حتى أن كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهناً وقال جماعة من المتكلمين إن للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود .

**قال : وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف .**

**أقول** : لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم **واعلم** ان هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذوات أنفسها لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الأمر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان بل هو أمر اعتباري وإلّا لزم التسلسل لأن ذلك الإتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازاً عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه ويلزم التسلسل .

إذا ثبت هـذا فاعلم ان المصنف ( قـده ) قـد تسلّم مـذهبهم ومـا ثبت في نفس الأمـر وألزمهم المحـال ( وتقريره) أن الماهيـات لو كـانت ثابتـة في العـدم لإستغنت الممكنـات في وجـودهـا عن المؤثـر فـانتفت القـدرة أصـلاً ورأساً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيـة ان القدرة حينئـذٍ لا تأثيـر لها في الـذوات ولا في الوجـود على مذهبهم ولا في اتصـاف الماهيـة بالـوجـود على مـا ثبت في نفس الأمـر وذلـك يستلزم نفي التـأثيـر أصـلاً وأمـا بـطلان التـالي فبالإتفـاق والبرهـان ودلّ عليه على مـا يـأتي فلهـذا استبعـد المصنف ( قـده ) هذه المقـالة مـع إثبات القـدرة المؤثرة والقـول بكون الاتصـاف أمراً ذهنياً وانه منتف في الخارج .

**قال : وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد .**

**أقول** : هذا برهان آخـر دال على انتفاء المـاهيات في العـدم وتقريـره ان مـذهبهم ان كل مـاهية نـوعية فـإنه ثبت من أشخـاصهـا في العـدم مـا لا يتنـاهى كالسـواد والبياض والجـواهر وغيـرها من الحقـائق فألـزمهم المصنف ( قـده ) المحال وهـو القول بعـدم انحصار المـوجودات لأن تلك المـاهيـات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبـوت هو الـوجود لإنتفـاء تعقّل أمـر زائـد على الكـون في الأعيـان فلزمهم القـول بـوجـود مـا لا يتنـاهى من المـاهيات وهـو عندهم بـاطل فـإن جعلوا الـوجـود أمـراً مغـايـراً للكـون في الأعيـان كان نـزاعاً في العبـارة وقولاً بـإثبات مـا لا يعقـل مـع أنـا نكتفي في إثبات محالية قولهم بـالثبوت الـذي هو الكـون في الأعيان وهم يسلمـونه لنـا والبـراهين الدالـة على استحالـة ما لا يتنـاهى كمـا تـدل على استحـالتـه في الـوجود تـدل على استحالتـه في الثبـوت إذ دلالتهـا إنمـا هي على انحصـار الكائن في الأعيان وقول المصنف ( قده ) « وانحصار الموجـود » عطف على الانتفـاء أي وكيف تتحقق الشيئية بـدون الـوجـود مـع إثبـات القـدرة وانتفـاء الاتصاف ومع انحصار الموجـود مع عـدم تعقّل الـزائد هكـذا ينبغي أن يفهم كلامه هٰهنا .

**قال : ولو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات .**

**أقـول** : لمـا أبـطل مـذهب المثبتين شـرع في إبـطال حججهم ولهم حجتـان قويتـان ( رديئتان ـ خ ل ) ذكـرهما المصنف وأبـطلهما ( أمـا الحجة الأولى ) فتقريرهـا أن كل معـدوم متميز وكـل متميز ثـابت فكل معـدوم ثابت ( أما المقدمة الأولى ) فيدل عليها أمور ثـلاثة : **أحـدها** : أن المعـدوم معلوم وكـل معلوم متميز . **الثـاني** : أن المعدوم مرادف لأنـا نـريـد اللذات ونكـرهُ الآلام فـلا بد وأن يتميـز المراد عن المكـروه . **الثالث** : أن المعـدوم مقدور وكل مقدور متميز فإنا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحـركة إلى السمـاء ونحكم بقـدرتنا على إحـدى الحركتين دون الأخـرى فلولا تميّـز كـل واحـدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم وأما ( المقدمة الثانيـة ) فلأن التميّـز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستـدعي ثبوت المـوصوف لأنـه فرع عليـه .
**والجـواب** : أن التميـز لا يستـدعي الثبـوت عينـاً وإلاّ لـزم منـه محـالات .
**أحدها** : أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاتـه كشريـك الباري تعـالى واجتمـاع الضدين وغيـرهمـا ويتميـز أحـدهمـا عن الآخـر فلو اقتضى التميـز الثبـوت عينـاً لـزم ثبـوت المستحيـلات مـع أنهم وافقـونـا على انتفـاء المستحيل . **الثاني** : أن المعلوم قد يكون مركباً خيـالياً ووجـوداً وليس بثابت في العين اتفاقاً . **الثـالث** : أن المقدوريـة لو استـدعت الثبوت لإنتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية .

**قال : والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه .**

**أقول** : هذه الحجـة الثانيـة لهم على ثبوت المعـدوم وهي أنهم قالـوا إن المعـدوم ممكن وإمكـانـه ليس أمـراً عـدميـاً وإلاّ لم يبق فـرق بين نفي الإمكـان وبين الإمكان المنفي فيكـون أمراً ثبـوتياً وليس جـوهراً قـائماً بـذاته فلا بد له من محل ثبوتي وهو الممكن لإستحـالة قيـام الصفة بغيـر موصـوفها فيكـون الممكن العدمي ثـابتاً وهـو المطلوب وأجـاب المصنف ( قـده ) عنه

بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً خارجياً وإلاَّ لزم التسلسل وأن يكون الثبوتي حالاً في محل عدمي وهو باطل قطعاً وأيضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت .

## المسألة الثانية عشرة : في نفي الحال

**قال : وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة .**

**أقول** : ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أن هٰهُنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدّوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وأن الثبوت هو الوجود ومرادف له وأن العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها .

**قال : والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهناً ويجوز قيام العرض بالعرض .**

**أقول** : لما أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان : **الأول** : قالوا قد تبيّن أن الوجود زائد على الماهية فإما أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا موجوداً ولا معدوماً والأوّلان باطلان أما الأول فلأنه يلزم منه التسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم منه اتّصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث . **والجواب** أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لإستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد إما أن يكون سواداً أو بياضاً كذلك لا يقال الوجود إما أن يكون موجوداً أو لا يكون ولأن المنقسم إلى الشيئين أعم منهما ومستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه . **الوجه**

**الثاني** : أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الأمران إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عدمياً وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة والجواب من وجهين : **الأول** : أن الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة . **الثاني** : أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي وأيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض .

**قال : ونوقضوا بالحال نفسها .**

**أقول** : اعلم أن نفاة الأحوال قالوا وجدنا ملخص أدلة مثبتي الحال يرجع إلى أن هٰهُنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض والآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فوجب القول بالحال للحال نفسها فإن الأحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن يكون للحال حال أُخرىٰ ويتسلسل .

**قال : والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل .**

**أقول** : إعتذر المثبتون عن إلزام النفاة بوجهين : **الأول** : أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف . **الثاني** : القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فإما أن يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر وإنما يتعددان بعوارض لاحقة لهما وهما المثلان أو لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما وأما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى وبراهين إبطال التسلسل آتية هٰهُنا وأجاب بعض المتأخرين

بـأن المختلفين إذا اشتـركـا في أمـر ثبــوتي لـزم ثبــوت أمـرين بهمـــا يقـع الاختـلاف والتماثـل وأما إذا اتحـدا في أمـر سلبي فـلا يلزم ذلـك والأحـوال وإن اشتـركت في الحاليـة كالسـوادية والبيـاضيـة إلاَّ أن ذلـك المشتـرك أمـر سلبي فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة .

## المسألة الثالثة عشرة : في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال

**قـال : فبطل مـا فرّعـوا عليهما من تحقق الـذوات غـير المتنـاهيـة في العدم وانتفاء تـأثير المؤثـر فيها وتبـاينها واختـلافهم في إثبات صفـة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيّز للجوهرية وإثبات صفة المعـدوم بكونـه معـدوماً وإمكـان وصفه بـالجسمية ووقـوع الشـك في إثبـات الصـانـع بعـد اتّصافه بالقدرة والعلم والحياة .**

**أقـول** : لما أبـطل مذهب القـائلين بثبوت المعـدوم والحال أبـطل مـا فـرعوا عليهمـا وقد ذكـر من فروع إثبـات الذوات في العـدم أحكامـاً اختلفوا في بعضهـا : **الأول** : اتفقوا على أن تلك الـذوات غيـر متنـاهيـة في العـدم ولكـل نوع عـدد غيـر متنـاه وإن كـانت تلك الأعـداد متنـاهيـة بـأشخـاص . **الثـاني** : أن الفاعـل لا تأثيـر له في جعـل الجوهـر جوهـراً والعرض عـرضـاً وإنمـا تأثيـر الفاعـل في جعل تلك الـذوات موجـودة لأن تلك الذوات ثـابتة في العدم لم تزل والمؤثر إنما يؤثر على طريقـة الأحداث وقـد صار إلى هـذا الحكم جماعة من الحكماء وقالـوا إن كل مـا بالفـاعل ينتفي بـانتفاء الفـاعل فلو كان الجوهر جوهراً بالفاعل لانتفى بـانتفائـه لكن انتفاء الجـوهر عن ذاتـه يستلزم التناقض . **الثالث** : اتفقـوا على انتفاء التبـاين في الذوات بـل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتاً وإنما تختلف بصفات عارضـة لها وهـذا المـذهب بـاطـل لأن الصفـات إن كـانت لازمـة كـان اختـلافهـا دليـلاً على اختلاف الملزومات وإلاَّ جاز أن ينقلب السواد جوهراً وبـالعكس وذلك بـاطل

بالضرورة . **الرابع** : اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا والمراد بصفات الأجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجواهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم وأما الجبائيان وعبدالجبار وابن مثويه فإنهم قالوا صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحيوٰة وما يشترط بها وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة : **الأولى** : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية . **والثانية** : الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل . **الثالثة** : التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . **الرابعة** : الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات وأما الاعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأفراد : **الأولى** : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس . **الثانية** : الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود . **الثالثة** : صفة الوجود . **الخامس** : ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبدالله البصري وأبو إسحاق بن عياش إلى أن الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري إن الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عياش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما . **السادس** : اتفق المثبتون إلّا أبا عبدالله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوماً والبصري أثبت له صفة بذلك . **السابع** : اتفقوا إلّا أبا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساماً وجوّزه الخياط. **الثامن** : اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلاً للرسل قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا ويحتاج في ذلك إلى

دليل بناء منهم على جواز اتّصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه .

**قال : وقسمة الحال إلى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها .**

**أقول** : لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين : **الأول** : قسمة الحال إلى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أو لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال إلى المعلل وغيره . **الثاني** : اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وإنما تختلف بأحوال تضاف إليها واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الإنقلاب إلى المحدث وبالعكس ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتاً ولا صفة ذات وإلاّ تسلسل .

## المسألة الرابعة عشرة :
## في الوجود المطلق والخاص

**قال : ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معاً وقد يؤخذ مقيداً فيقابله عدم مثله .**

**أقول** : إعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الأعيان ثم أن هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضاً لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذٍ وقد يؤخذ مجرداً من غير إلتفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم

في الخارج الموجـود في الذهن يصـدق عليه انـه معدوم مـطلق وانه مـوجود مـطلق نعم إذا نظر إلى وحـدة الاعتبـار امتنـع اجتمـاعهمـا في الصـدق على شيء واحد وإنما يجتمعـان إذا أخذا لا بـاعتبار التقـابل ولهـذا كان المعـدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المـطلق وكل متصـور ثابت في الـذهن والثابت في الـذهن أحد أقسـام مطلق الثـابت فيكون الثـابت مـطلقـاً صادقاً على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهـذا الوجـود المطلق والعـدم المـطلق أمران معقـولان وإن كان قـد نازع قـوم في أن المعدوم المـطلق غير متصـور وأمـا الـوجـود الخـاص وهـو وجـود الملكـات المتخصص بـاعتبـار تخصصها فإنه يكون مقيداً كوجـود الإنسان مثـلاً المقيد بقيـد الإنسان وغيـره من الماهيات فإنه يقابله عدم مثله خاص .

## المسألة الخامسة عشرة : في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

**قال : ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته .**

**أقـول :** عدم الملكـة ليس عدمـاً مطلقـاً بـل لـه حظ مـا من الـوجـود ويفتقر إلى الموضوع كإفتقار الملكة إليه فإنـه عبارة عن عـدم شيء عن شيء آخـر مع امكـان اتصاف ذلـك الموضـوع بذلـك الشيء كـالعمى فـإنـه عـدم البصـر لا مطلقـاً ولكن عن شيء من شأنـه أن يكـون بصيـراً فهـو يفتقـر إلى الموضوع الخـاص المستعد للملكـة كما تفتقـر الملكة إليـه ولهذا لمـا امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه .

**قال : ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً .**

**أقول :** لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شيء عن مـوضوع من شـأنه أن يكون له وجب عليـه أن يبين الموضـوع وقد اختلف النـاس في ذلك فـذهب قـوم إلى أن ذلك المـوضوع مـوضوع شخصي فعـدم اللحية عن الأمـرد عدم

ملكة وعدمها عن الأنثى ( الاثط خ ل ) ليس عدم الملكة وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الأنثى ( الاثط خ ـ ل ) ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه .

## المسألة السادسة عشرة : في أن الوجود بسيط

**قال : ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له .**

**أقول** : قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز أن يكون مركباً لا من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد لأنا نقول تلك الأجزاء اما أن تكون موجودة أو لا تكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلاَّ بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا إيّاه كذلك هذا خلف .

## المسألة السابعة عشرة :
## في مقوليته على ما تحته من الجزئيات

**قال : ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها .**

**أقول** : الوجود طبيعة معقولة ( مقولة ـ ظ ) كلية واحدة غير متكثرة فإذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات أعني أن طبيعة الوجود متحققة في وجود الإنسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي

على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات العارضة للماهيات وبالتشكيك وذلك أن الكلي إن كان صدقه على أفراده على السواء كان متواطياً وإن كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلى في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككاً والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككاً .

**قال : فليس جزء من غيره مطلقاً .**

**أقول** : هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزءاً مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها على ما يأتي فيكون البتة عارضاً لغيره فلا يكون جزءاً من غيره على الاطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلأنه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله : مطلقاً .

## المسألة الثامنة عشرة : في الشيئية

**قال : والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات .**

**أقول** : قال أبو علي بن سينا:الوجود أما ذهني وأما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فإن أراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب وإلاَّ فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى لأنها لا تعقل إلاَّ عارضة لغيرها من الماهيات وليست متأصلة في

الـوجود كتـأصل الحيـوانية والإنسـانية فيـه بل هي تـابعة لغيـرها في الـوجود وليس يمكن وجود شيئية مـطلقة فـلا شيء مطلقـاً ثابت إنمـا الثبوت يعـرض للماهيات الشخصية المخصوصة .

## المسألة التاسعة عشرة : في تمايز الاعدام

**قال : وقد يتمـايز الاعـدام ولهذا استنـد عدم المعلول إلى عـدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحـح عدم الضـد وجود الآخـر بخلاف باقي الاعدام .**

**أقول** : لا شك في أن الملكات متمايزة وأما العـدميات فقـد منع قـوم من تمـايزهـا بناء على أن التميـز إنما يكـون للثابت خـارجاً وهـو خطأ فـإنهـا تتمايز بتمـايز ملكـاتها واستـدل المصنف « قده » بـوجوه ثـلاثة : **الأول** : أن عـدم المعلول يستند إلى عـدم العلة ولا يستند إلى عـدم غيرهـا فلولا امتيـاز عـدم العلة عن عـدم غيـرهـا لم يكن عـدم المعلول مستنـداً إليـه دون غيـره وأيضـاً فـإنـا نحكم بـأن عـدم المعلول لعـدم علتـه ولا يجـوز العكس فلولا تمايزهـا لما كـان كذلـك . **الثاني** : أن عـدم الشرط ينـافي وجود المشـروط لإستحـالة الجمـع بينهما لأن المشـروط لا يوجـد إلاَّ مع شـرطه وإلاَّ لم يكن الشرط شرطاً وعدم غيـره لا ينافيـه فلولا الامتياز لم يكن كـذلك . **الثـالث** : أن عـدم الضد عن المحـل يصحح وجـود الضـد الآخـر فيـه لإنتفـاء صحّـة وجـود الضد الـطارىء مع وجـود الضد البـاقي وعـدم غيـره لا يصحـح ذلـك فلا بد من التمايز .

**قـال : ثم العدم قـد يعرض لنفسـه فيصـدق النـوعيـة والتقـابـل عليـه باعتبارين .**

**أقول** : العدم قـد يفرض عـارضاً لغيـره وقد يلحظ لا بـاعتبار عـروضه للغيـر فيكون أمـراً معقولاً قـائماً بـرأسـه ويكـون لـه تحقق في الـذهن ثم أن

العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فإذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدماً له ونوعاً منه باعتبار أن العدم المعروض أخذ مطلقاً على وجه يعمّ العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين .

**قال : وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وإن جاز في الذهن على أنه برهان اني وبالعكس لمي .**

**أقول** : لما بيّن أن الاعدام متمايزة بأن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جواباً لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علّة لعدم العلة فأزال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الأمر بالعكس كما يأتي ثم قيّد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون علّة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن ولهذا سمى انياً لأنه لا يفيد إلّا الوجود في الذهن أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للأمر نفسه .

## المسألة العشرون : في أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

**قال : والأشياء المترتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً .**

**أقول** : إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالإنسان والحيوان ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم

من عـدم الأعم فإن الحيـوان يشمل الإنسـان وغيره فغيـر الإنسـان لا يصـدق عليـه أنه إنسـان بل يصـدق عليه عـدمه ولا يصـدق عليه عـدم الحيوان لأنـه أحـد أنواعـه ويصدق أيضـاً عدم الإنسـان على ما ليس بحيـوان وهـو ظـاهـر فعدم الحيوان لا يشمـل أفراد عـدم الإنسان وعـدم الإنسان شـامل لأفـراد ما ليس بحيوان فيكون عـدم الأخص أعم من عدم الأعم فـإذا ترتب شيئـان في العموم والخصوص وجـوداً ترتبـا على العكس عدمـاً بأن يصيـر الأخص أعم في طرف العدم .

## المسألة الحادية والعشرون : في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني

**قال : وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقية**

**أقول** : كل واحد من الوجـود والعدم إمـا أن يكون محتـاجاً إلى الغيـر وإمّـا أن يكـون مستغنيـاً عنـه والأول ممكن والثـاني واجب أو ممتنـع وهــذه القسمـة حقيقية أي تمتنـع الجمع والخلو أمـا منع الجمـع فلإستحـالـة كـون المستغني عن الغيـر محتاجـاً إليه وبـالعكس وأمـا منـع الخلو فـلأنـه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

## المسألة الثانية والعشرون : في الوجوب والامكان والامتناع

**قال** : وإذا حمل الـوجود أو جعـل رابطة تثبت مـواد ثلاث في أنفسهـا وجهـات في التعقل دالـة على وثاقـة الربط وضعفـه هي الـوجـوب والامتنـاع والامكان .

أقول : الوجـود قد يكـون محمولاً بنفسـه كقولنـا الإنسان مـوجود وقـد يكون رابطة بين الموضوع والمحمـول كقولنـا الإنسان يـوجد حيـواناً ( وعلى كلا التقديرين ) لا بد لهذه النسبة أعني نسبة المحمول فيهمـا إلى الموضـوع

من كيفيـة هي الوجـوب والامكان والامتنـاع وتلك الكيفية تسمى مـادة وجهة باعتبارين فانا إن أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة وإن أخذنـاها عنـد العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقـولنا الإنسـان يجب أن يكون حيواناً وقد تتغايران كقـولنا الإنسـان يمكن أن يكون حيـواناً فـالمادة ضـرورية لأن كيفيـة نسبة الحيـوانية إلى الإنسـانية هي الـوجوب وأمـا الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الـربط وضعفه فـإن الوجـوب يدل على وثـاقة الـربط في طرف الثبـوت والامتناع على وثـاقته في طـرف العـدم والامكان على ضعف الربط .

**قال** : **وكذلك العدم .**

**أقـول** : إذا جعل العـدم محمولاً أو رابـطة كقولنـا الإنسـان معـدوم أو معـدوم عنه الكتـابة حـدثت الجهات الثـلاث عنـد التعقـل والمـواد في نفس الأمر .

## المسألة الثالثة والعشرون :

## في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

**قال** : **والبحث في تعريفها كالوجود .**

**أقـول** : إن جماعـة من العلمـاء أخـطأوا هٰهنـا حيث عـرفـوا الـواجب والممكن والممتنـع لأن هذه الأشيـاء معلومة للعقـلاء لا تحتاج إلى اكتسـاب نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحاً لهـا لا على أنه حـد حقيقي بـل لفظي ومـع ذلك فتعـريفاتهم دوريـة لأنهم عـرفـوا الـواجب بـأنـه الـذي يستحيـل عدمـه أو الذي لا يمكن عـدمه ثم عـرفوا المستحيـل بأنـه الذي لا يمكن وجـوده أو الذي يجب عـدمه ثم عـرفـوا الممكن بـأنـه الـذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عـدمه فقـد أخذوا كـل واحد منهما في تعريف الآخر وهو دور ظاهر .

## المسألة الرابعة والعشرون: في القسمة إلى هذه الثلاثة

**قال : وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها .**

**أقول** : إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمة إليها قسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو وذلك لأن كل معقول على الاطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لإستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته وممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته وممكناً لذاته أو ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته فالقسمة حينئذٍ حقيقية « واعلم » أن القسمة الحقيقية قد تكون للكلي بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً للمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان إما ناطق أو صامت فإن الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى أن الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت وأما القسمة الثانية فيمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضاً للمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان إما متحرك أو ساكن فإن كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتّصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته وكذا الباقيان .

**قال : وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات .**

**أقول** : إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات

انقسم المعقول إليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لأن المعقول حينئذٍ إما أن يكون واجباً لغيره أو ممتنعاً لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم العلة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر وإذا لاحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فإن الممكن الذاتي واجب أو ممتنع بالغير .

## المسألة الخامسة والعشرون : في أقسام الضرورة والإمكان

**قال : ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب .**

**أقول :** الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فإن كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما .

**قال : وكل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه .**

**أقول :** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فإن وجوب الوجود يصدق إليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه أي الوجود والعدم اللذان يضاف الوجوب والامتناع إليهما وإنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف إليه واحد فإن وجوب الوجود لا يصدق

عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب أضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان .

**قال : وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الأخرى والامكان الخاص .**

**أقول** : القسمة العقلية ثلاثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معاً بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعمّ من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله فإن رفع إحدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الأخرى والامكان الخاص .

**قال : وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال .**

**أقول** : قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات إلى ما في الحال وهذا الامكان أحق الامكانات باسم الامكان .

**قال : ولا يشترط العدم في الحال وإلّا اجتمع النقيضان .**

**أقول** : ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لأنه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو خطأ لأن الوجود كما أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى

الامتناع وأيضاً إذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف وإليه أشار بقوله وإلّا اجتمع النقيضان وأيضاً العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وإمكانه في الحال فبالأولى لا ينافي إمكانه في المستقبل .

## المسألة السادسة والعشرون :
## في أن الوجود والامكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان

**قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل .**

**أقول** : هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب والامكان والامتناع أمور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه : منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد. أما المشترك فأمران : **الأول** : أن هذه الأمور تصدق على المعدوم فإن الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فإذا اتّصف المعدوم بها كانت عدمية لإستحالة اتّصاف العدمي بالثبوتي . **الثاني** : أنه يلزم التسلسل لأن كل متحقق له وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتّصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتّصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

**قال : ولو كان الوجوب ثبوتياً لزم إمكان الواجب .**

**أقول** : لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على أن هذه الأُمور ليست ثبوتية في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذي هو أقربها إلى الوجود إذ هو يؤكده فبين انه ليس ثبوتياً والدليل عليه

أنه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً وأما بطلان التالي فلأنه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكناً هذا خلف .

**قال** : **ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع** .

**أقول** : هذا حكم ضروري وهو أن الامتناع أمر عدمي وقد نبّه هٰهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بأن الامتناع لو كان ثبوتياً لزم إمكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه أعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتاً هذا خلف .

**قال** : **ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه** .

**أقول** : اختلف الناس في أن الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا وتحرير القول فيه أن الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم إليه وهو الامكان الاستعدادي أما **الأول** : فالمحققون كافة على أنه أمر اعتباري لا تحقق له عيناً وأما **الثاني** : فالأوائل قالوا إنه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج إنه لو كان ثابتاً مع أنه اضافة بين أمرين أو ذو إضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف .

**قال** : **والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته** .

**أقــول** : هــذا جــواب عن استـدلال أبي علي بن سينــا على ثبــوت الامكــان فإنـه قال لـو كان الامكــان عدميــاً لمـا بقي فـرق بين نفي الامكــان والامكــان المنفي لعدم التمـايز في العـدمات والجـواب المنع من المـلازمـة فإن الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع .

## المسألة السابعة والعشرون :
## في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

**قال : والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع .**

**أقـول** : الوجـوب قد يكـون ذاتياً وهـو المستند إلى نفس المـاهيـة من غير التفات إلى غيـرها وقـد يكون بـالغير وهـو الذي يحصـل باعتبـار حصول الغيـر والنـظر إليـه فـإن المعلول لـولا النـظر إلى علّتــه لم يكن واجبـاً بهــا فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى مـا بالغيـر وهو شـامل لهمـا وكـذا الامتناع شـامل لـلامتناع الـذاتي والعارض بـاعتبار الغيـر وليس عمـوم الوجوب عموم الجنسية وإلّا تركّب الوجـوب الذاتي بـل عموم عـارض ذهني لمعروض ذهني .

**قال : ومعروض ما بالغير منهما ممكن .**

**أقول** : الذات التي يصـدق عليها انهـا واجبة بـالغير أو ممتنعـة بالغيـر فـإنها ممكنـة بالـذات لأن الممكن الذاتي هـو الذي يعتـريه الـوجوب بـالغير والامتناع بالغير لا يمكن أن يكون الـواجب بالغيـر واجباً بـالذات ولا ممتنعـاً بـالذات وكـذا الممتنع بـالغير فقـد ظهر أن معـروض ما بـالغير من الـوجوب والامتناع ممكن بالذات .

**قال : ولا ممكن بالغير لما تقدّم في القسمة الحقيقية .**

**أقــول** : لا يمكن أن يكـون هٰهنـا ممكن بــالغيـر كمــا أمكن واجب

وممتنع بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للإمكان بالغير أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجباً لذاته وتارة ممكناً فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا أنها لا تنقلب هذا خلف .

## المسألة الثامنة والعشرون :
## في عروض الامكان وقسيميه للماهية

**قال : وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلّتها .**

**أقول** : الامكان إنما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علّتها ولا باعتبار عدم علّتها بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علّة الممكن فإن الماهية إذا أخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة وإذا أخذت باعتبار وجود علّتها كانت واجبة ما دامت العلّة موجودة وإذا أخذت باعتبار عدم علّتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة .

**قال : وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير .**

**أقول** : إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علّتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم .

**قال : ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري .**

**أقول** : قد بيّنا أن الممكن باعتبار وجوده أو وجود علّته يكون واجباً وباعتبار عدمه أو عدم علّته يكون ممتنعاً لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

**قال : وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس .**

**أقول** : الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر أعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات .

## المسألة التاسعة والعشرون :
## في علة الاحتياج إلى المؤثر

**قال : وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علّة لما يتقدم عليه بمراتب .**

**أقول** : اختلف الناس هٰهنا في علة احتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء إنها الامكان لا غير وقال آخرون إنها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معاً والحق هو الأول لوجهين : **الأول** : أن العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلّة وإن لم ينظر شيئاً آخر سوى الإمكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثاً وجب وجوده وإن كان فرضاً محالاً فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم أن علة الحاجة هي الامكان لا غير. **الثاني** : أن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علّة الاحتياج فلو كان الحدوث علّة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .

## المسألة الثلاثون: في أن الممكن محتاج إلى المؤثر

**أقـول** : اختلف الناس هٰهنـا فقـال قوم إن هـذا الحكم ضروري أعني أن احتيـاج الممكن لا يحتاج إلى بـرهان فـإن كل من تصـوّر تسـاوي طـرفي الممكن جزم بالضـرورة أن أحدهمـا لا يترجـح من حيث هو مسـاوٍ أعني من حيث ذاتـه بل من حيث أن المـرجح ثـابت وهذا الحكم قـطعي لا يقـع فيـه شـك وقال آخـرون انه استـدلالي وهو خـطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو .

## المسألة الحادية والثلاثون : في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل

**قال : ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته .**

**أقـول** : قد بيّنـا أن الممكن من حيث هـو هـو لاعتبـار وجـود علّتـه أو عدمها فإن وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وإنما يحصل ترجيـح أحدهمـا من الفـاعل الخـارجي فإذاً لا يمكن أن يتصـور أولـويـة لأحـد الـطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته .

**قـال : ولا يكفي الخارجيـة لأن فرضهـا لا يحيل المقـابل فـلا بـد من الانتهاء إلى الوجوب .**

**أقـول** : أولويـة أحد الـطرفين بالنـظر إلى وجـود العلة أو عـدمهـا هي الأولـوية الخـارجية فـإن كانت العلة مستجمعـة لجميع الشـرائط منتفيـاً عنهـا جميـع الموانـع كانت الأولـوية وجـوباً وإلاَّ كـانت أولويـة يجوز معهـا وقـوع الطرف الآخر وهـذه الأولويـة الخارجيـة لا تكفي في وجود الممكن أو عـدمه لأن فرضها لا يحيل المقابـل (وبيان ذلـك) انا فـرضنا هـذه الأولويـة متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجوب الطرف الآخر المقـابل لـطرف الأولويـة أو لا يمكن والثاني يقتضي أن تكون الأولوية وجـوباً والأول يلزم منـه المحال وهـو

ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لأنا إذا فرضنا الأولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر أن الأولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وأن كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده إلاَّ إذا وجب فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب .

**قال : وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .**

**أقول** : كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين ( **أحدهما** ) الوجوب السابق سبقاً ذاتياً الذي استدللنا على تحققه . ( **والثاني** ) الوجوب اللاَّحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود المشي للإنسان يكون واجباً ما دام المشي موجوداً له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية .

**قال : والامكان لازم والاَّ تجب الماهية أو تمتنع .**

**أقول** : الامكان للممكن واجب لأنه لولا ذلك لأمكن زواله وحينئذٍ تبقى الماهية واجبة أو ممتنعة وقد بيّنا امتناعه فيما سلف .

**قال : وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم.**

**أقول** : يريد أن يبيّن أن الوجوب اللاَّحق وهو الذي ذكر أنه لا يخلو عنه قضية فعلية لهذا سمّاه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرجه عن الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقاً فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة .

**قال : ونسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص .**

**أقول** : الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له .

## المسألة الثانية والثلاثون : في الامكان الاستعدادي

**قال : والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي .**

**أقول** : الامكان أما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي وأما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فإن استعداد النطفة للانسانية أضعف وأبعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد العلقة للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان استعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فإن الماء بعد تسخنه يستعد لصيرورته هواء ـ بعد أن لم يكن ـ فقد تجدد هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد وأمّا الامكان الذاتي فقد بيّنا أَنه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغايره .

## المسألة الثالثة والثلاثون : في القدم والحدوث

**قال : والموجود ان أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم وإلاَّ فحادث .**

**أقول** : هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث وذلك لأن الموجود أما ان يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال أن القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم .

**قال : والسبق ومقابلاه اما بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسيّة أو العقلية أو بالشرف أو بالذات والحصر استقرائي .**

**أقول** : لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو العدم على

اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء أَن أقسام التقدم خمسة ( **الأول** ) : التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فإنه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية . ( **الثاني** ) : التقدم بالطبع وهو أن المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الأول، ان المتقدم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر . ( **الثالث** ) : التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن . ( **الرابع** ) : التقدم بالرتبة وهي إما حسية كتقدم الإمام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم . ( **الخامس** ) : التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الأمس على اليوم فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان وإلاَّ لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل وظاهر أَنه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع والقسمة إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات .

## المسألة الرابعة والثلاثون: في أن التقدم مقول بالتشكيك

**قال : ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه .**

**أقول** : اختلف الحكماء ـ فقال قوم إن التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحث وهو خطأ فإن كل واحد من المتقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو أن كل واحد من المتقدم وجد

لـه ما وجـد للمتأخـر دون العكس وقـال آخـرون انـه مقـول بـالتشكيـك لأن الأصنـاف تشترك في أن المتقـدم بما هـو متقدم لـه شيء ليس للمتـأخـر ولا شيء للمتأخر إلاَّ وهو موجود للمتقدم وهـذا المعنى المشترك يقـال لا بمعنى واحـد فإن المتقـدم بالعليـة يوجـد له التقـدم قبل المتقـدم بالـطبـع والتقـدم بالطبـع قبل سـائر أصنـاف التقدم وفي هـذا بحث ذكرنـاه في كتاب الأسـرار وإذا ثبت أَنـه مقول بـالتشكيك بمعنى أن بعض أنـواع التقـدم أولى بـالتقـدم من بعض ( فـاعلم ) إنا إذا فـرضنا ( أ ) متقـدمـاً على (ب) بـالعليـة و ( ج ) متقـدماً على ( د ) بـالطبـع كـان تقـدم ( أ ) على (ب) أولى من تقـدم ( ج ) على ( د ) فحينئـذٍ (ب) أحـد المضــافين أولى بتـأخــره عن ( أ ) المضـاف الآخـر من تـأخـر ( د ) عن ( ج ) فـانحفـظت الإضـافــة بين المضـافين في الأولـوية وهـو أحد أنـواع التشكيك وكـذلك لـو فرضنـا تقدم ( أ ) على (ب) أشد من تقدم (ج) على ( د ) كـان تأخـر (ب) عن ( أ ) أشد من تـأخر ( د ) عن (ج) وهذا نوع ثـان للتشكيك وكـذا لو فـرضنا تقـدم ( أ ) على (ب) قبل تقـدم ( ج ) على ( د ) كان تـأخّر (ب) عن ( أ ) قبـل تـأخـر ( د ) عن ( ج ) وهذا هو النـوع الثالث وهـذا معنى قولـه وتنحفظ الإضافـة بين المضافين في أنواعه .

**قال : وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته .**

**أقول :** لما بين أن التقـدم مقول على مـا تحته من أصنـاف التقدمـات بالتشكيك ظهر أنه ليس جنساً لما تحته وإن مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قـول الجنس على أنواعـه لامتناع وقـوع التفاوت في أجـزاء الماهية .

**قال : والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما .**

**أقـول :** إذا نـظرت إلى المـاهيـة من حيث هي هي لم تكن متقــدمـة على غيرها ولا متـأخرة وإنمـا يعرض لهـا التقدم والتـأخر بـاعتبار أمـر خارج

عنهـا إما زمـان كما في التقـدم الزمـاني أو مكان كمـا في التقدم المكـاني أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولهـا باعتبـار التأثيـر والتأثـر وكما في تقـدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقدمات .

**قـال : والقـدم والحـدوث الحقيقيـان لا يعتبـر فيهمـا الـزمـان وإلاَّ تسلسل .**

**أقول** : القدم والحدوث قد يكـونان حقيقيين وقـد لا يكونـان حقيقيين بل يقالان على ما يقال عليه على سبيل المجاز فالقـدم والحدوث الحقيقيـان هما ما فسـرناهمـا به من أن القـديم هو الـذي لا يسبقه الغيـر والمحدث هـو المسبوق بالغير أو المسبوق بالعدم كمـا قال المصنف رحمـه الله في المسألـة الثالثة والثلاثين وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمـان لأن الزمـان إن كان قـديمـاً أو حـادث هذا المعنى افتقـر إلى زمـان آخـر وتسلسـل وإمـا القــدم والحدوث بالمجـاز فإنهمـا لا يتحققان بـدون الزمـان وذلك لأن القـديم يقال بـالمجاز لمـا يستطال زمـان وجـوده في جـانب المـاضي والمحـدث لمـا لا يستطال زمانه .

**قال : والحدوث الذاتي متحقق .**

**أقول** : قد بيّنا أن أصناف التقـدم والتأخّـر خمسة أو ستـة ومن جملتها التقدم والتأخّر بالطبع فالحدوث الـذاتي هو الـذي يكون الـوجود فيـه متأخراً عن العدم بالذات وبيانـه أن الممكن يستحق من ذاته عـدم استحقاق الـوجود والعـدم ويستحق من غيره استحقـاق أحدهمـا وما بـالذات أسبق ممـا بالغيـر فاللا استحقاقية أعني التـأخر الـذاتي متقدم على الاستحقـاقية وذلـك هو هـو معنى الحدوث الذاتي .

**قال : والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار .**

**أقـول** : ذهب المحققون إلى أن القـدم والحـدوث ليسـا من المعـاني

المتحققة في الأعيان وذهب عبدالله بن سعيد من الأشعرية إلى أنهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك وأنهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير إليه وعدمه لأنهما لو كانا ثبوتيين للزم التسلسل لأن الموجود من كل واحد منهما إما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين في العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل .

**قال : وتصدق الحقيقة منهما .**

**أقول** : الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أولاً والأول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لإستحالة اجتماع النقيضين فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما .

## المسألة الخامسة والثلاثون : في خواص الواجب

**قال : ومن الوجوب الذاتي والغيري .**

**أقول** : هذه إحدى الخواص وهو أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره إذا عرفت هذا ( فنقول ) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بأن يقال الموجود إما واجب لذاته أو واجب لغيره لامتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال لأن الواجب لغيره يرتفع بارتفاع

غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم اجتماع النقيضين وهو محال وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزأين وإن كان ممكناً استحال وجوده إلاَّ بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر .

**قال : ويستحيل صدق الذاتي على المركب .**

**أقول** : هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو أَنه يستحيل أن يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه على ما يأتي وكل مفتقر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسألة تتوقف على الوحدانية لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعدداً والحق انه لا افتقار في هذه المسألة إلى الوحدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناً فلا يكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوحدانية .

**قال : ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره .**

**أقول** : هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي أَن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لأن التركب إما حسي وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة .

## المسألة السادسة والثلاثون في أن وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

**قال : ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلاَّ لكان ممكناً .**

**أقول** :هذه المسألة تشتمل على بحثين ( البحث الأول ) في أن

وجـود واجب الوجـود نفس حقيقته وتقـريـره أَن نقـول لـو كـان وجـود واجب الوجود لذاته زائداً على حقيقته لكـان صفة لهـا فيكون ممكنـاً فيفتقر الى علّة فتلك العلة إمـا أن تكون نفس حقيقتـه أو شيئاً خـارجاً عن حقيقتـه والقسمان بـاطلان أمـا الأول فلأن تلك الحقيقـة إما أن تؤثـر فيه وهي مـوجودة أو تؤثـر فيه وهي معدومة فإن أثرت فيه وهي موجودة فإن كانت مـوجودة بهـذا الوجـود لـزم تقدم الشيء على نفسـه وهـو محـال وإن كـان بغيـر هـذا الـوجـود عـاد البحث إليـه ويلزم وجود المـاهية مـرتين والجميع بـاطل وإن أثـرت فيه وهي معـدومة كـان المعدوم مؤثـراً في الموجـود وهو بـاطل بـالضرورة وأَمـا الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجـوده إلى غيره فيكـون ممكناً وهـو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب ( البحث الثـاني ) في أن الوجـوب نفس حقيقته وقد تقدّم بيان ذلك فيما سلف .

**قال : والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا .**

**أقـول** : هذا جـواب من استدل على زيـادة الوجـود على المـاهيـة في حق واجب الوجود وتقـرير الـدليل أن نقـول ماهيـه تعالى غيـر معلومة للبشـر على ما يأتي والوجود معلوم ينتـج من الشكل الثـاني أَن الماهيـة غير الـوجود وتقرير الجواب عنه أن نقول إنـا قـد بيّنا ان الـوجود مقـول بالتشكيـك على ما تحته والمقول بـالتشكيك على أشيـاء يمتنع أن يكـون نفس الحقيقة أو جـزءاً منهـا بل يكـون دائماً خـارجاً عنهـا لازماً لهـا كالبيـاض المقـول على بيـاض الثلج وبياض العاج لا على السـواء فهو ليس بمـاهية ولا جـزء ماهيـة لها بـل هو لازم من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقـع في الألوان أنـواعاً من الألوان لا نهاية لها بـالقوة ولا أسـامي لها بـالتفصيل بـل يقع على كـل جملة منهـا اسم واحد بمعنى واحـد كالبيـاض والحمرة والسـواد بالتشكيـك ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غيـر مقـوم فكذلـك الوجـود في وقوعـه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفـة بالهـويات التي لا أسمـاء لها بالتفصيل فإنه يقع عليها وقوع لازم خارجي غيـر مقوم فـالوجـود يقع على مـا

تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أوليّ التصور وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلّا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى وبين الوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبّه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المنصف في شرح الإشارات .

**قال : وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه .**

**أقول** : هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بيّناه من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كإمتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود من حيث هي إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيته مغايرة له وإن اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فإما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقائقها والقسمان باطلان وإن لم تقتض واحداً منهما لم تتصف بأحدهما إلّا بأمرٍ خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب أَن الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فإن النور يقتضي بعض جزئياته إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فإن

الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارات فكذلك الوجود .

**قال : وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول .**

**أقول** : لما أبطل استدلاليهم شرع في إبطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر هٰهنا أمرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جاز أن يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب أن الماهية من حيث هي هي يجوز أن تقتضي صفات لها على سبيل العلية والمعلولية لا الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي لأن الوجود لا يكون معلولاً لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات .

**قال : والنقض بالقابل ظاهر البطلان .**

**أقول** : هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره أنهم قالوا إن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلاّ بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فإذا كان كذلك فَلِمَ لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب إن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وإن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وإنما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا

أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

**قال : والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه .**

**أقول** : الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إما أَن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها والقسمان باطلان أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها وأما الثاني فاما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول باطل وإلَّا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

**قال : وهو من المعقولات الثانية .**

**أقول** : الوجود كالشيئية في أنها من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيّناه بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود إما حجر أو شجر أو غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً .

**قال : وكذلك العدم .**

**أقول** : يعني به أن العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس في الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره .

**قال : وجهاتهما .**

**أقـول** : يعني به أن جهـات الـوجـود والعـدم من الـوجـوب والإمكـان والامتناع الذاتية والمشروطـة من المعقولات الثـانية أيضـاً كما تقـدم من أنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه .

**قال : والماهية** .

**أقول** : وكذا الماهية أيضـاً من المعقولات الثـانية فـإن الماهيـة تصدق على الحقيقة باعتبـار ذاتها لا من حيث أنهـا موجـودة أو معقولـة وإن كان مـا يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى وليس البحث فيه بـل في الماهيـة أعني العارض فإن كون الإنسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية .

**قال : والكلية والجزئية** .

**أقول** : هنـا أيضـاً من المعقولات الثـانية العـارضة للمعقـولات الأولى فـإن المـاهيـة من حيث هي هي وإن كـانت لا تخلو عنهمـا إلَّا أنهـا مغـايـرة لهمـا وهما يصـدقان عليهـا صدق العـارض على معروضـه فإن الإنسـانية لـو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فـالإنسانيـة ليست من حيث هي هي كليـة ولا جزئيـة بل إنمـا يصدق عليـه الكلية عنـد اعتبار صـدق الحقيقة على أفـراد متوهمـة أو متحققة والجـزئية إنمـا تصدق عليهـا عند اعتبـار أمور أُخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية .

**قال : والذاتية والعرضية** .

**أقول**: هذان أيضاً من المعقولات الثانية العـارضة للمعقـولات الأولى فـإنه ليس في الأعيـان ذاتية ولا عـرضية وليس لهمـا تأصـل في الوجـود وقـد يكـون الذاتي لشيء عـرضياً لغيـره فهما اعتبـاران عقليان عـارضان لمـاهيات متحققة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية .

**قال : والجنسية والفصلية والنوعية** .

**أقـول** : هذه أيضـاً أُمور اعتبـارية عقليـة صرفـة من المعقولات الثـانية

العارضة للمعقولات الأولى فإن كون الإنسان نوعاً أمر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها وإلاَّ لإمتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر .

## المسألة السابعة والثلاثون : في تصوُّر العدم

**قال : وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه .**

**أقول** : للعقل أن يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لا يمكن تصوّره إلاَّ بعد تصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحديهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنه متميز على ما تقدّم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه .

**قال : وان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض .**

**أقول** : الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق ويمكنه أن يقيسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه

فيتصـور الذهن عـدم نفسه وكـذلـك يمكنـه أن يلحظ نفس العـدم بمعنى أن الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجـود ويتصور رفعهـا ويكـون ثابتـاً بـاعتبـار تصـوره لأن رفـع الثبـوت الشـامـل للثبـوت الخـارجي والذهني تصور لمـا ليس بثابت ولا متصـور أصلاً وهـو ثابت بـاعتبار تصـوره وقسيم لمـطلق الثابت بـاعتبـار انـه سلبـه ولا استبعـاد في ذلـك فـإنـا نقـول المـوجود إمـا ثـابت في الـذهن أو غيـر ثـابت في الـذهن فـالـلاوجـود قسيم للوجـود ومن حيث انـه مفهـوم قسم من الثـابت والحكم على رفـع الثبـوت المطلق من حيث انه متصـور لا من حيث انه ليس بثـابت ولا يكون متنـاقضاً لإختلاف الموضوعين .

**قـال : ولـذا يقسم المـوجـود إلى ثـابت في الـذهن وغيـر ثـابت فيـه وحكم بينهمـا بالتمـايز وهـو لا يستدعي الهـويـة لكـل من المتمـايـزين ولـو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت .**

**أقـول** : ها استـدلال على أن للذهن أن يتصـور عـدم جميـع الأشيـاء وبيانه أنّـا نحكم بقسمة الموجود إلى ثابت في الذهن وغيـر ثابت فيـه ونحكم بـامتياز أحـدهما عن الآخـر ومقابلتـه له والحكم على شيء يستـدعي تصوره وثبـوته في الـذهن فيجب أن يكون مـا ليس بثابت في الـذهن ثابتـاً فيـه فقـد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبـارين على ما حققنـاه فإن مـا ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصـور وغير ثـابت فيه من حيث انـه سلب لما في الذهن .

**لا يقـال** : امتياز أحـد الشيئين عن الآخر يستـدعي أن يكون لكـل من المتمـايزين هـوية مغـايرة لهـوية الآخـر حتى يحكم بينهما بـالامتياز فلو كـان العـدم ممتازاً عن الـوجود لكـان له هـوية متميـزة عنـه لكن ذلـك محـال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هـوية العـدم قسيماً لعـدم وقسمنا منـه وهذا محال .

**لأنـا نقول** : لا نسلم وجـوب الهويـة لكل من الممتـازين فـإنـا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهـوية لكـل من الممتازين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهـوية وبـاعتبار مـا فـرض انها لا هـوية يكـون مقابلة للهـويـة وقسيمـاً لهـا ولا امتنـاع في كـون الشيء قسماً من الشيء وقسيماً لـه باعتبـارين على ما تقـدم تحقيقه في بـاب الثبوت .

**قال : وإذا حكم الذهن على الأمـور الخارجيـة بمثلها وجب التـطابق في صحيحـه وإلاَّ فلا ويكـون صحيحة بـاعتبار المـطابقة لمـا في نفس الأمر لا مكان تصور الكواذب .**

**أقـول** : الأحكام الـذهنية قـد تؤخذ بـالقياس إلى مـا في الخـارج وقـد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بمثلهـا كقولنـا الإنسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكـون حكم الـذهن صحيحاً وإلاَّ لكـان بـاطـلاً وإن حكم على الأشيـاء الخـارجيـة بـأمور معقـولة كقـولنا الإنسـان ممكن أو حكم على الأمور الـذهنية بـأحكـام ذهنيـة كقولنـا الإمكان مقـابل لـلامتناع لم يجب مـطابقته لمـا في الخارج إذ ليس في الخارج إمكان وامتناع متقابلين ولا في الخارج إنسان ممكن .

إذا تقرر هذا ( فنقـول ) الحكم الصحيح في هـذين القسمين لا يمكن أن يكـون بـاعتبـار مـطابقتـه لمـا في الخـارج لمـا تقـدم من أن الحكم ليس مأخوذاً بـالقياس إلى الخـارج ولا باعتبـار مطابقتـه لما في الـذهن لأن الذهن قـد يتصور الكـواذب فإنـا قد نتصـور كون الإنسـان واجباً مـع انـه ممكن فلو كـان صدق الحكم بـاعتبار مـطابقته لمـا في الـذهن لكـان الحكم بـوجـوب الإنسـان صادقـاً لأن له صـورة ذهنية مـطابقة لهـذا الحكم بل يكـون باعتبـار مـطابقته لمـا في نفس الأمر وقـد كان في بعض أوقـات إستفادتي منـه (قـده) جـرت هذه النكتـة وسألتـه عن معنى قولهم أن الصـادق في الأحكام الـذهنية

هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما هٰهنا فقال (ره) المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلاّ فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما انجرّ الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب .

## المسألة الثامنة والثلاثون :
## في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

**قال : ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات .**

**أقول :** الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الإنسان موجود والإنسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الإنسان يوجد كاتباً والإنسان يعدم عنه الكتابة فهٰهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان أحديهما رابطة الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل .

**قال : والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وتكون ثالثاً .**

**أقول :** لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره أنا إذا حملنا

وصفاً على موصوف فلسنا نعني بـه أن ذات الموضـوع هي ذات المحمـول بعينها فإنه لا يبقى حمل ولا وضـع إلاَّ في الألفاظ المتـرادفة وهـو باطـل لأن قـولنا الإنسـان حيوان صـادق وليس الإنسان والحيـوان مترادفين ولا نعني بـه أن ذات المـوضوع مبـاينة لـذات المحمول فـإن الشيئين المتباينين كـالإنسان والفـرس يمتنـع حمـل أحـدهمـا على الآخـر بـل نعني بـه أن المحمـول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فإنا إذا قلنـا الضاحـك كاتب عنينا به أن الشيء الذي يقال له الضاحـك هو الشيء الـذي يقال لـه الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة .

إذا عـرفت هـذا ( فـاعلم ) أن جهـة الاتحـاد قـد تكـون أمـراً مغـايـراً للمـوضوع والمحمـول كما في المثـال فإن الشيء الـذي يقـال لـه ضـاحـك وكاتب هو الإنسان وهو غير الموضوع والمحمول وقـد تكون أحـدهما كقـولنا الانسان ضاحك والضاحك إنســان .

**قال : والتغاير لا يستدعي قيام أحدهمـا بالآخـر ولا اعتبار عـدم القائم في القيام لو استدعاه .**

**أقول :** لما ذكـر أن المحمول مغـاير للمـوضوع من وجـه صدق عليـه مطلق التغايـر وصدق التغـاير لا يستـدعي قيام أحـدهما بـالآخر قيـام العرض بمحله فـإنا نقـول الإنسان حيـوان وليست الحيوانيـة قائمـة بالانسـانية ثم لـو فرضنا أن التغـاير مـع الحمل يقتضي قيـام أحدهمـا بالآخـر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخـوذاً باعتبـار عدم القـائم فإنـه حينئذٍ اعتبـار زائد على نفس المحمـول والموضـوع لا يستدعيـه بمجرد القيام .

**قال : وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها أولاً .**

**أقول :** إن الحكماء أطبقوا على أن الموصـوف بالصفـة الثبوتيـة يجب

أن يكون ثابتاً وقد أورد على هـذا أن الوجـود ثابت للمـاهية فيجب أن تكـون المـاهية ثـابتة أولاً حتى يتحقق لهـا ثبوت آخـر ويتسلسل والجـواب ما تقـدم فيمـا حققناه أولاً من أن الـوجود ليس عـروضـه للمـاهيـات عـروض السـواد للمحل بل زيادته إنما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي .

**قال : وسلبه عنها لا يقتضي تميزهـا وثبوتهـا بل نفيهـا لا إثبات نفيهـا وثبوتها في الذهن وإن كان لازماً لكنه ليس شرطياً .**

**أقول** : سلب الوجود عن الماهيـة لا يقتضي أن تكون المـاهية متميـزة عن غيـرها وثـابتة في نفسهـا فإن التميـز صفة غيـر الماهيـة وكذلـك الثبـوت والمسلوب عنـه هو نفس المـاهية ليس المـاهية مـع غيرهـا بل سلب الـوجود يقتضي نفي المـاهية لا بمعنى أن تكـون المـاهيـة متحققـة ويثبت لهـا النفي ( لا يقال ) المسلوب عنه الوجود مـوجود في الـذهن فالسلب يقتضي الثبـوت ( لأنا نقول ) إنّا لا نريد بذلك أنه مسلوب عنه الوجـود عند كـونه مـوجوداً في الـذهن فإن كـونه مـوجوداً في الـذهن صفـة مغـايـرة لـه والمسلوب عنـه هـو المـوصوف فقط لا بـاعتبار كـونه مـوصوفـاً بهذه الصفـة أو بغيـرهـا وإن كـان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها .

**قـال : والحمل والـوضع من المعقـولات الثـانيـة يقـالان بـالتشكيـك وليست الموصوفية ثبوتية ولا تسلسل .**

**أقول** : الحمل والوضع من الأمـور المعقولـة وليس في الخارج حمـل ولا وضـع بل الثـابت في الخارج هـو الانسان والكتـابة وأمـا صـدق الكـاتب على الانسـان فهـو أمـر عقلي ولهـذا حكمنـا بـأن الحمـل والـوضـع من المعقـولات الثانيـة ويقالان بـالتشكيك فـإن استحقاق بعض المعـاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع وإذا قلنـا الجسم أسود فقـد حكمنا على الجسم بـأنه مـوصوف بـالسواد والمـوصوفيـة أمر اعتبـاري ذهني لا خـارجي حقيقي لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسـل وبيان المـلازمة انهـا لو كـانت خارجيـة لكانت عـرضاً قـائماً بـالمحل فـاتصاف محلهـا بها يستـدعي

موصوفية أخرى وينقل الكلام إليها ويتسلسل .

## المسألة التاسعة والثلاثون :
## في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض

**قال : ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض .**

**أقول** : الموجود إما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أو لا يكون والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهراً أو عرضاً فإن العرض وإن كان لا يوجد إلَّا بمحله لكنه موجود حقيقة فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حلَّ فيه السواد بعد أن لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كإعدام الملكات والأمور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان ويقال إنها موجودة في الأعيان بالعرض .

**قال : واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي .**

**أقول** : للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الأولين حقيقيان والباقيان مجازيان إذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلَّ عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيهما .

## المسألة الأربعون : في أن المعدوم لا يُعاد

**قال : والمعدوم لا يُعاد لامتناع الإشارة إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود .**

**أقول** : ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا

يُعـاد وذهب آخـرون منهم إلى أنــه يمكن أن يُعـاد والحق الأول واستـدل المصنف عليه بوجوه: الأول ان المعدوم لا يبقى لـه هويـة ولا يتميز عن غيـره فـلا يصـح أن يحكم عليـه بحكم مـا من الأحكـام فـلا يمكن الحكم عليـه بصحـة العود وهـذا ينتقض بامتنـاع الحكم عليه بـامتناع العـود فإنـه حكم ما والتحقيق هٰهنـا أن الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي .

**قال : ولو أُعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه .**

**أقـول :** هذا هـو الوجـه الثاني من الـوجوه الـدالـة على امتنـاع إعـادة المعدوم وتقريره أن الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعـادته إنمـا يكون بوجود عينه الـذي هو المبتـدأ بعينه في الحقيقـة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .

**قال : ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ .**

**أقـول :** هذا هـو الوجـه الثالث وتقـريره أن المعـدوم لـو أُعيـد لم يبق فـرق بينه وبين المبتـدأ فإنـا إذا فرضنـا سوادين أحـدهما معـاد والآخر مبتـدأ وُجِدا معاً لم يقـع بينهمـا فـرق في المـاهيـة ولا المحـل ولا غيـر ذلـك من المميـزات إلاّ ان احدهمـا كـان مـوجـوداً ثم عـدم والآخـر لم يسبق عـدمـه وجـوده لكن هذا الفـرق باطـل لامتناع تحقق المـاهيـة في العـدم فـلا يمكن الحكم عليهـا بأنهـا هي هي حـالـة العـدم وإذا لم يبق فـرق بينهمـا لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء .

**قال : وصدق المتقابلان عليه دفعة .**

**أقـول :** هذا وجـه رابع وهـو أنه لـو أُعيد المعـدوم لصدق المتقـابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقـدم مثله بأن الشـرطية انـه لـو أُعيد لأُعيـد مع جميـع مشخصاتـه ومن بعض المشخصات الـزمـان فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون المبتدأ معـاداً وهو محـال لأنهما متقـابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة .

**قال : ويلزم التسلسل في الزمان .**

**أقول** : هذا دليل على امتناع إعادة الزمان وتقريره انه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم أُخرى وذلك يستلزم التسلسل .

**قال : والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية .**

**أقول** : هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى امكان إعادة المعدوم وتقرير الدليل أن الشيء بعد العدم إن استحال وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ وإن كان الأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب أن الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

## المسألة الحادية والأربعون:
## في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن

**قال : وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه .**

**أقول** : العقل يحكم حكماً ضرورياً بأن الموجود إما أن يكون مستغنياً عن غيره أو يكون محتاجاً والأول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء وإذا اعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فيضاف إلى مفهومه مفهومات أُخر ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

## المسألة الثانية والأربعون: في البحث عن الإمكان

**قـال : والحكم على الممكن بإمكـان الوجـود حكم على المـاهيـة لا باعتبار العدم والوجود .**

**أقـول :** الذهن إذا حكم بـأمر على أمـر فقد يـلاحظ الوجـود أو العدم للمحكـوم عليه وهـو الحكم بأحـدهما أو بمـا يشتـرط فيـه أحـدهمـا وقـد لا يـلاحظ أحـدهمـا كـالحكم بـالامكـان فـإن الـذهن إذا حكم على الممكن بإمكان الوجود والعدم فإنـه لا يحكم عليه بـاعتبار كـونه مـوجوداً لأنـه بذلـك الاعتبار يكون واجباً ولا باعتبار كونه معدوماً فإنه بذلـك الاعتبار يكـون ممتنعاً وإنما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الـوجود ولا بـاعتبار العـدم وبهذا التحقيق ينـدفع السؤال الـذي يهول بـه قوم وهـو أن المحكـوم عليـه بالامكـان إما ان يكـون موجـوداً أو معدومـاً فإن كـان موجـوداً استحـال الحكم عليـه بالإمكـان لأن الموجـود لا يقبل العـدم لإستحـالـة الجمـع بين الوجود والعدم وإذا امتنع حصول العدم امتنـع حصول إمكـان الوجـود والعدم وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الـوجود لمـا تقدّم وإذا استحـال مجامعـة الامكان لوصفي الـوجود والعـدم واستحال انفكـاك الماهيـة عنهما فـاستحال الحكم على الماهية بـالامكان وذلـك لأن القسمة في قـولهم المحكوم عليـه بالامكان إما ان يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحـاصرة لأن المفهـوم منه ان المحكوم عليه بـالإمكان إمـا أن يحكم عليه مـع اعتبار الـوجود أو مـع اعتبار العـدم ويعوزه قسم آخـر وهو أن يحكم عليـه لا مع اعتبـار أحدهمـا وقـولهم المـوجود حـال الوجـود لا يقبل العـدم وكذا المعـدوم صحيح لكن المـوجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكـذا المعدوم وليس حـال الماهيـة أما حـال الوجود أو حال العدم لأنهمـا حالان يحصـلان عند اعتبـار الماهيـة مع الغيـر أمـا عند اعتبـارها لا مـع الغير فـإنها يقبـل أحدهمـا لا بعينـه وهـذا الامتنـاع امتناع لاحق بشرط المحمول .

**قال: ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتباره ذاته.**

**أقول**: كون الشيء معقولاً بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل إنما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولاً منظوراً إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله.

إذا ثبت هذا (فنقول) الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده على أي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ثم إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ امكاناً بل يكون له إمكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي فمهما يعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات.

**قال: وحكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل.**

**أقول**: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدَّم.

## المسألة الثالثة والأربعون :
## في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

**قال : والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصوّر غير قادح .**

**أقول :** كل عاقل إذا تصوّر الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة أحدهما إلى الآخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضرورته لأن الخفاء في هذا الحكم يستند إلى خفاء التصوّر لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجح إحدى الكفتين على الأُخرىٰ بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر .

**قال : والمؤثرية اعتبار عقلي .**

**أقول :** هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر ( وتقرير السؤال ) أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً محتاجاً إلى الموصوف ممكناً محتاجاً إلى المؤثر في ذلك الأثر فإن كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وإن كانت بمطابقة الخارج أو كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وإنما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لأنها

نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية .

**وتقرير الجواب** أن المؤثرية أمر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فإن ذلك يستحيل قبل وجود العقل .

**قال : والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم .**

**أقول** : هذا جواب عن سؤال آخر لهم **وتقرير السؤال** أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلإستلزامه تحصيل الحاصل وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

**وتقرير الجواب** أن نقول إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس يستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وإن أردت به مقارنة المؤثر للأثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم .

**قال : وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق .**

**أقول** : هذا جواب عن سؤال ثالث لهم ( وتقريره ) إن المؤثر إما أن

يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل ( أما الأول ) فلأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لأن صيرورة الماهية غير ماهية محال لأن موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم (وأما الثاني ) فلأنه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال (وأما الثالث) فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلاّ لزم التسلسل فلا يكون أثراً سلمنا لكن المؤثر إما يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال .

**وتقرير الجواب** ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههٰنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي لأن الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مرّ ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكروه من المحال .

**قال : وعدم الممكن يستند إلى عدم علّته على ما مرّ .**

**أقول** : هذا جواب عن سؤال آخر ( وتقريره ) أن الممكن لو افتقر

في طرف الوجود إلى المؤثر لإفتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة إليه والتالي باطل لأن المؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده إلى المؤثر ولأنه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز ( **وتقرير الجواب** ) أن عدم الممكن المتساوي ليس نفياً محضاً بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه إنما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج وأما في العدم فلا يكون إلاّ عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

## المسألة الرابعة والأربعون :
## في أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر

**قال : والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علّته .**

**أقول** : ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر وبالجملة كل من قال بأن الامكان علّة تامّة في احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر والدليل عليه أن علّة الحاجة إنما هي الإمكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي أبداً محتاجة إلى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

**قال : والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .**

**أقول** : لما حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وأن الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لأن الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب أن المؤثر لا تأثير له حال البقاء لأنه إما أن يؤثر في الوجود الذي كان حاصلاً له وهو محال لأن تحصيل الحاصل محال أو في أمر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي والتحقيق أن قولهم المؤثر حال البقاء اما أن يكون له في الأثر

تأثير أو لا يشتمل على غلط فإن المؤثر في البقاء لا يكـون له أثـر البقاء حـال البقـاء وإلاَّ لـزم منـه تحصيـل الحـاصـل والحق أن المؤثـر يفيـد البقـاء بعـد الأحداث وتأثيره بعد الاحـداث في أمر جـديد هـو البقاء فـإنه غيـر الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

**قـال : ولهـذا جـاز استنـاد القـديم الممكن إلى المؤثـر المـوجب لـو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار .**

**أقول :** هذه نتيجـة ما تقـدّم من أن الممكن الباقي إذا ثبت أنـه محتاج إلى المؤثـر ثبت جـواز اسنـاد القـديم الممكن إلى المؤثـر المـوجب وأمـا استناده إلى المختار فغير ممكن لأن المختار هـو الذي يفعـل بواسـطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجـه في التحصيل إلى شيء معـدوم لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث .

## المسألة الخامسة والأربعون : في نفي قديم ثان

**قال : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي :**

**أقول :** قد خالف في هذا جمـاعة كثيـرة أما الفـلاسفة فـظاهر لقـولهم بقدم العالم وأمـا المتكلمون فـالأشاعـرة أثبتوا ذاتـه تعالى وصفـاته في الأزل كالقدرة والعلم والحيوٰة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفـات على ما يـأتي وأبـو هـاشم أثبت أحـوالاً خمسـاً فـإنـه علل القـادريـة والعـالميـة والحييـة والموجودية بحالة خامسة هي الإلٓهية وأمـا الحرنـانيون فقـد أثبتوا خمسـة من القـدماء اثنـان حيان فـاعلان همـا الباري تعـالى والنفس وواحد منفعـل غيـر حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعـلان هما الـدهر والخـلاء أما قدمه تعالى فـظاهر وامـا النفس والهيولى فـلإستحالـة تركبهمـا عن المادة وكل حادث مركب وأما الزمان فلإستحالة التسلسل الـلازم على تقديـر عدمـه وأمـا الخـلاء فـرفعـه غيـر معقـول واختـار ابن زكـريـا الـرازي الـطبيب هـذا

المذهب وصنف كتاباً موسوماً بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها .

## المسألة السادسة والأربعون :
## في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

**قال : ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلّا لزم التسلسل .**

**أقول** : ذهبت الفلاسفة إلى أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولأن كل حادث ممكن يسبقه عدمه سبقاً لا يجامعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها مادة أخرى على أنّا قد بيّنا أن الإمكان عدمي لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً فيكون له إمكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف **أجابوا عن الأول** بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الأول ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة **وعن الثاني** أن القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر قلنا اما الأول فباطل لأن ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل وأما الثاني فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركباً من الآنات وهو عندكم باطل .

## المسألة السابعة والأربعون :
## في أن القديم لا يجوز عليه العدم

**قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه .**

**أقول** : القديم إن كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم وإن كان العدم لا يسمى قديماً وإن كان وجوداً استحال عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه أو ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجباً وإن كان واجباً استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وإن كان ممكناً تسلسل .

**قال : الفصل الثاني في الماهية ولو أحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات .**

**أقول** : في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل **المسألة الأولى** في الماهية والحقيقة والذات أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن « ما هو » وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فإنك إذا قلت الإنسان ما هو فقد سألت عن حقيقته وماهيته فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها .

**قال : وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلّا لم تصدق على ما ينافيها .**

**أقول** : كل شيء فإن له حقيقة هو بها هو فالإنسانية من حيث هي إنسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الإنسان لم يصدق الإنسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة .

**قال : وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده .**

**أقول** : إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدة وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فإن الإنسان الواحد مقابل للإنسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها .

**قال : وهي من حيث هي ليست إلاّ هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها .**

**أقول** : الإنسانية من حيث هي هي ليست إلاّ الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم إذا عرفت هذا فإذا سألنا عن الإنسان بطرفي النقيض فقيل مثلاً هل الإنسان ألف أو ليس بألف كان الجواب دائماً بالسلب على أن يكون قبل ( من حيث ) لا بعد ( من حيث ) فنقول الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان ألفاً ولا شيئاً من الأشياء ولا نقول الإنسان من حيث هو إنسان ليس ألفاً ولو قيل الإنسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه أن نقول فإذن تلك وهي واحدة بالعدد لأن قولنا من حيث هي إنسانية أسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

## المسألة الثانية : في أقسام الكلي

**قال : وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلاَّ في الأذهان .**

**أقول** : الماهية كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد إلاَّ في الأذهان لا في الخارج لأن كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات .

**قال : وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف إليه .**

**أقول** : هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لأنه نفس طبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج فإن الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فإن أجزاءه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه .

**قال : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .**

**أقول** : هذان اعتباران آخران للكلي ( أحدهما ) الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه ( والثاني ) العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلَّا عارضاً لغيره إذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متأصلة في الوجود إذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها ( أحدها ) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية ( والثاني ) الكلي المنطقي وهو العارض لها ( والثالث ) العقلي وهو المركب منهما .

## المسألة الثالثة في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة

**قال : والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة .**

**أقول** : الماهية إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره وإما أن لا تكون كذلك والأول هو المركب كالإنسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فإنا نعلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة .

**قال : ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى .**

**أقول** : يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان

لغيرهما من الماهيات إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان إلاَّ عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان إذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب وإلاَّ لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان أي يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب وإن كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركباً باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافة بينهما وهذا كالحيوان فإنه بسيط بالنسبة إلى الإنسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه وإذا أخذا باعتبار التضايف تعاكساً مع اعتبارهما الأول أعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى وإذا أخذنا بالمعنى الإضافي جوّزنا أن يكون البسيط مركباً لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعم من البسيط بالمعنى الأول فيكون المركّب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا أعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار .

**قال : وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط .**

**أقول** : الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معاً فإن كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنينية لم تتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له **والجواب** ان الإمكان أمر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر في الخارج .

**قال : وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران إلى المحل .**

**أقول** : كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقراً إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد وأن يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد وأن يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحل إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه والباقي إلى ذلك البعض .

**قال : والمركب إنما يتركب عمّا يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج وهو علّة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني ويستحيل دفعه عمّا هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة واثنتان أعم .**

**أقول** : المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أُمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الأمور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم إذا عدم أحدهما لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهية فيكون عدم أي جزء كان من تلك الأمور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضاً فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول إنه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن

المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فإن علة كل جزء داخلة في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغني عن السبب وهذه الخاصة أعني التقدم أخص من الخاصة الثانية أعني الاستغناء عن السبب الجديد لأن الأولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث ( الأولى ) وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه (الثانية) استغناؤه عن السبب الجديد (الثالثة) امتناع رفعه عمّا هو ذاتي له وهاتان الخاصتان إضافيتان أعمّ منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك .

## المسألة الرابعة : في أحكام الجزء

**قال : ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد .**

**أقول** : كل مركب على الإطلاق فإنه مركب من جزأين فصاعداً ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزأين معاً لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها إلى الصورة

والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة .

**قال : وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن .**

**أقول** : أجزاء الماهية لا بد وأن تكون متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجياً كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الإنسان وقد يكون ذهنياً كامتياز جنس السواد عن فصله فإنه لو كان خارجياً لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوساً أو لا والأول باطل لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوماً لعدم الأولوية ولزوم كون الشيء مقوماً لنفسه وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فإما أن لا تحدث هيئة أخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوداية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف أو تحدث هيئة أخرى فلا يكون الإحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه لم يحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزأين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد وفاعله لا فيه هذا خلف .

**قال : وإذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تباين وقد تتداخل .**

**أقول** : هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه أعني الخصوص للأجزاء فإنا إذا اعتبرنا عروضهما للأجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعمّ من البعض فتسمى المتداخلة أو لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاماً مطلقاً إما متقوماً بالخاص وموصوفاً به كالجنس ومضافه الفصل أو صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر أو مقوماً للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافاً كالحيوان والأبيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالأول أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد في العدد أو مختلفة إما

معقـولة كـالمادة والصـورة والعفة والحكمـة في العدالـة أو محسوسـة كاللون والشكـل في الخلقة والسـواد والبياض في البلقـة أو بعضها إضـافي كالسـرير المعتبر في تحققه نـوع نسبة أو كلهـا كذلـك كالأقـرب والأبعد فهـذه أصناف المركبات .

**قال : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة .**

**أقول** : أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبـار كونهـا مواد حقيقيـة فتكون أجـزاءً حقيقية ولا تحمـل على المركب حمـل هو هـو لإستحالـة كون الكـل هو الجزء وقد ينظر إليهـا باعتبـار كونهـا محمولـة صادقـة على المركب مثـاله الحيـوان قد يؤخـذ مع النـاطق فيكون هـو الإنسان نفسـه وقـد يؤخـذ بشـرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهيـة بشرط لا شيء على مـا تقدَّم تحقيقـه فيستحيـل حمله على المجموع المـركب منـه ومن غيـره وإن أخـذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً .

**قال : فيعرض لها الجنسية والفصلية .**

**أقـول** : إذا اعتبـرنـا حمـل الجـزء على المـاهيـة حصلت الجنسيـة والفصلية لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصـل هو الجـزء المميز والجـزء المحمـول يكون أحـدهما قـطعاً فـإذا أخذ الجـزء محمولاً حصلت الجنسيـة أعني مقـولية ذلـك الجزء على كثيـرين أو الفصلية أعني تميّـز الجزئيـة فجزء الماهية إما جنس أو فصل والجنس هـو الكلي المقول على كثيـرين مختلفين بالحقائق في جـواب ما هـو والفصل هـو المقول على الشيء في جـواب أي شيء هو في جوهره .

**قال : وجعلاهما واحداً .**

**أقـول** : يعني به جعـل الجنس والفصل ولم يكـونا مـذكورين صـريحاً بل أعاد الضمير إليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وإنمـا كان جعـلاهما واحداً لأن الفاعل لـم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميـزه بانضمـام الفصل إليـه فإن

المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فإنها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة إما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف أو في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً .

**قال : والجنس منهما كالمادة وهو معلول والآخر صورة وهو علة .**

**أقول** : الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل والفصل أشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم وإلى النوع أعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لأن الشيخ أبا علي إدَّعىٰ أن الفصل علَّة لحصة النوع من الجنس لأنه قد تقدَّم انه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف .

**قال : وما لا جنس له فلا فصل له .**

**أقول** : الفصل هو الجزء المميز للشيء عمّا يشاركه في الجنس على ما تقدم فإذا لم ـ يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي والفصل الأخير وكل من الأمرين ليس جنساً فكيون فصلاً يتميز به المركب عمّا يشاركه في الوجود وهذا خطأ لأن الأشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عمّا يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها فإن كل واحد من الجزأين المتساويين كما يتمايز بنفسه عمّا يشاركه في الوجود كذلك

المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الاعراض إلى فصل للزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لتساوت نسبته ونسبتهما إلى الوجود .

**قال : وكل فصل تام فهو واحد .**

**أقول** : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً والأول لا يكون إلاَّ واحداً لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلاً ولأن الفصل علّة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فإنه يكون متعدداً .

**قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة .**

**أقول**: الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال وإن تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف .

**قال : ولا تركيب عقلي بينهما .**

**أقول** : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الآحاد والتركيب العقلي لا يكون إلاَّ من الجنس والفصل لأن الجزء إما أن يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً والأول هو الفصل القريب والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو جزءاً منه والأول هو الجنس القريب والثاني إما أن يكون مساوياً له أو أعم منه والأول يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس القريب فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب والثاني إما أن يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك أو لا يكون والأول جنس والثاني فصل جنس وإلاَّ لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت أن

كل جزء محمول إما أن يكون جنساً أو فصلاً وهو المطلوب .

**قال : ويجب تناهيهما .**

**أقول** : الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين لأنه لولا تناهي الأجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال .

**قال : وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما .**

**أقول** : يعني أن من الأجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل وذلك كما أن جنسهما أعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان أعني الجنس والفصل ينقسمان إليها .

**قال : ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات .**

**أقول** : الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

**قال : ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل .**

**أقول** : من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وأن يكون

صدقه على أفراده صدق الجنس على أنواعه إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام فإن الجنس ليس جنساً لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالإدراك الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحيوان بل قد تجتمع الخمس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فإن الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلاً لذلك الشيء أو نوعاً له أو خاصة أو عرضاً عاماً بالقياس إليه .

**قال : ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل .**

**أقول :** لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً له كما هو جنس للنوع وإلاّ لم يكن فصلاً لاحتياجه إلى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنساً للفصل بل عرضاً عاماً بالنسبة إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع .

**قال : وإذا نسبا إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم والفصل مساوياً .**

**أقول :** إذا نسب الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم من المضاف إليه أعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع وأما الفصل فإنه يكون مساوياً للنوع الذي يضاف الفصل إليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لإستحالة استفادة التميز من الأعم .

## المسألة الخامسة : في التشخص

**قال : والتشخص من الأمور الاعتبارية فإذا نظر إليه من حيث هو**

**أمـر عقلي وجد مشـاركاً لغيـره من التشخصات فيـه ولا يتسلسل بـل ينقـطع بانقطاع الاعتبار .**

**أقـول** : التشخص من ثواني المعقـولات ومن الأُمور الاعتبـارية لا من العينيـة وإلَّا لـزم التسلسـل ثم إذا نـظر إليــه من حيث هـو أمـر عقلي كـان مشـاركاً لغيـره من التشخصات في التشخص ولا يتسلسـل ذلـك بـل ينقـطع بـانقطاع الاعتبـار وهذا كـأنه جـواب عن سؤال مقدر وهـو أن التشخص ليس من الأُمـور العينية وإلَّا لـزم التسلسل لأن أفـراد التشخصات قـد اشتركت في مـطلق التشخص فيحتاج إلى تشخص آخـر مغايـر لما وقـع به الاشتـراك ولا يجـوز أن يكـون عـدمياً لإفـادتـه الامتيــاز ولأنـه يلزم أن تكــون المـاهيــة المتشخصة عدمية لعدم أحد جزئيهـا والجواب انـه أمر اعتيـادي عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار .

**قـال** : **أما مـا به التشخص فقـد يكون نفس المـاهيـة فـلا يتكثـر وقـد يستند إلى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها .**

**أقـول** : لما حقق أن التشخص من الأُمـور الاعتباريـة لا العينية شـرع في البحث عن علّة التشخص واعلم أنـه قد يكـون نفس الماهيـة المتشخصة وقد يكون غيره ( أما الأول ) فلا يمكن أن يتكثر نوعه في الخـارج فلا يـوجد منه البتة إلَّا شخص واحد لأن الماهيـة علة لذلـك التشخص فلو وجدت مـع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف ( وأمـا الثاني ) فـلا بد لـه من مادة قابلة للتكثر وتلك المادة متشخصة بـانضمام اعـراض خاصـة إليها تحـل فيها مثـل الكم المعيّن والكيف المعيّن والـوضـع المعيّن وبـاعتبــار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها .

**قال** : **ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله .**

**أقـول** : إذا قيد الكلي العقلي بـالكلي العقلي لا يحصل الجـزئية فـإنا

إذا قلنا لزيد إنه إنسان ففيه شركة فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً وإنما قيدنا بالعقلي لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية .

**قال : والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر .**

**أقول :** التشخص للشيء إنما هو في نفسه وامتيازه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع أنه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بإمتيازه فلا دور .

**قال : والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون إضافياً فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز .**

**أقول :** لما ذكر أن التشخص والتميز متغايران بين هٰهنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التمييز ففي المتشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الاعراض العامة وأما صدق التمييز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فإنه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص وأما صدقهما على شيء واحد ففي المتشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فإنه متشخص ومتميز .

## المسألة السادسة : في البحث عن الوحدة والكثرة

**قال : والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام .**

**أقول :** الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلي غير

المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما .

**قال : وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه .**

**أقول** : قد ظن قوم أن الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه وكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أن الوحدة تصدق على العارض أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان .

## المسألة السابعة في أن الوحدة غنية عن التعريف

**قال : ولا يمكن تعريفها إلاَّ باعتبار اللفظ .**

**أقول** : الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلاَّ باعتبار اللفظ بمعنى أن تبدّل لفظاً بلفظ آخر أوضح منه لا انه تعريف معنوي .

**قال : وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام .**

**أقول** : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينتزع منها أمراً واحداً والعقل يدرك أعم الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر أن الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحدة منهما

أعرف من صاحبتها لكن بالاقتسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرفية لهما فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة .

## المسألة الثامنة :
## في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان

**قال : وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة .**

**أقول** : الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلباً لأي شيء كان بل سلب مقابلها أعني الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية وإن كانت وجودية كان مجموع العدمات أمراً وجودياً وهو محال وإن كانت ثبوتية فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فإذن الوحدة أمر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن يتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عارضة لغيرها .

## المسألة التاسعة : في التقابل بين الوحدة والكثرة

**قال : وتقابلهما لإضافة العليّة والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما .**

**أقول** : إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد لأن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعاً .

فإذا عرفت هذا فنقول إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة أما تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة أو التضايف أو التضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيان فليستا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفتين لأن المقوم متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادتين لامتناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلاَّ تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما فإن الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً .

## المسألة العاشرة : في أقسام الوحدة

**قال : ثم معروضهما قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وإن عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق إن لم يكن ذا وضع هذا إن لم يقبل القسمة وإلاَّ فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب .**

**أقول** : قد قدمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى إذا عرفت هذا فموضوعهما أعني المعروض إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لإستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً وإذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أو لا فإن لم تكن مقومة فإما أن تكون عارضة لها أو لا فإن لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الربان إلى السفينة

وكـذلك حـال النفس إلى البدن كحـال الملك إلى المدينـة فإنـه ليس هنـاك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحـالتان فـالوحـدة فيهما عـرضية وإن كـانت الوحـدة عارضـة للكثرة فـأقسامـه ثـلاثـة: ( **أحـدهـا** ) أن يكـون موضوعاً كما تقول الإنسان هـو الكاتب فـإن جهة الـوحدة هنـا هي الإنسانيـة وهي مـوضوع . ( **الثـاني** ) أن يكـون محمـولات عـرضت لمـوضـوع واحـد كقـولنا الكـاتب هو الضـاحك فـإن جهة الـوحدة مـا هو مـوضوع لهمـا أعني الإنسان . ( **الثالث** ) أن تكون موضوعات لمحمـول واحد كقـولنا القـطن هو الثلج فـإن جهة الـوحدة هي صفـة لهمـا أعني البيـاض وأمـا إن كـانت جهـة الـوحدة مقـومة لجهـة الكثرة فهي جنس إن كـانت مقولـة على كثـرة مختلفـة بالحقائق في جـواب ما هـو ونوع إن كـانت الحقائق متفقـة وفصل إن كـانت مقـولة في جـواب أي ما هـو في جوهـره وإن كـان مـوضـوعهمـا كثيـراً أعني يكـون موضـوع الوحـدة شخصاً واحـداً فإمـا أن يكون ذلـك المـوضـوع هـو موضوع مجرد عدم الانقسـام لا غير أعني أن يكـون وجود ذلـك الشخص هو أنه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلـك وهو الـوحدة نفسهـا أو يكون له مفهوم آخر فإن كـان ذا وضع فهـو النقطة وإلاَّ فهـو العقل والنفس هـذا إن لم يقبـل القسمة وإن كـان الموضـوع للوحدة قـابلاً للقسمـة فـإمـا أن تكـون أجزاؤه متساويـة لكله أو لا والأول هو المقـدار إن كان قبـوله لـلإنقسام لـذاته وإلاَّ فهو الجسم البسيط والثاني الأجسام المركبة .

**قال : وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة .**

**أقـول** : الواحـد من المعاني المقـول على مـا تحتـه بـالتشكيـك فـإن بعض أفـراده أولى به من بعض بـاسمه فـإن الوحـدة الحقيقية أولى بـالواحـد من العرضية والواحد بـالشخص أولى به من الـواحد بـالنوع وهـو أولى به من الواحد بالجنس والوحدة من أقسام الواحد أولى به من غيرها وهذا ظاهر .

**قال : والهو هو على هذا النحو .**

**أقول** : الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه فقياس الهو هو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو وبالجملة أقسام الوحدة هي أقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا تعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة .

**قال : والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه .**

**أقول** : فإن الوصف العرضي وهو المضاف إليه الوحدة إن كان كيفما سمي مشابهة وإن كان في الكم سمي مساواة وإن كان في الإضافة سمي مناسبة وإن كان في الخاصة سمي مشاكلة وإن كان في اتحاد الأطراف سمي مطابقة وإن كان في اتحاد وضع الأجزاء سمي موازاة وباقي الأعراض ليس لها أسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي تضاف إليه الوحدة أيضاً إن كان في الجنس سمي مجانسة وإن كان في النوع سمي مماثلة .

**قال : والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف .**

**أقول** : اتحاد الإثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لإستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه أن الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه بمعنى أن الشيء الذي يقال له أحدهما يقال له الآخر .

**قال : والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير .**

**أقول** : هنا بحثان الأول أن الوحدة مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فإنك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية ولهذا نبّه أيضاً على أنها ليست عدداً ( **الثاني** ) أن العدد إنما يتقوم

بـالوحـدات لا غير فليست العشـرة متقومـة بخمسة وخمسـة ولا بستة وأربعـة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مـرات وكذلـك كل عـدد فإن قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلـك النوع ويكـون كل واحـدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيتـه فإنـه ليس تركب العشـرة من الخمستين أولى من تـركبهـا من الستـة والأربعـة وغيـرهـا من أنـواع الاعـداد التي تحتهـا ولا يمكن أن يكون الكل مقوماً لحصـول الاكتفاء بنـوع واحد من التـركيب وإلى هذا أشار أرسطو بقوله لا تحسبن أن ستة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة .

**قـال : وإذا أضيف إليها مثلهـا حصلت الاثنينيـة وهي نـوع من العـدد ثم تحصـل أنواع لا تتنـاهى بتزايـد واحد واحـد مختلفة الحقـائق هي أنـواع العدد .**

**أقـول** : إذا أضيف إلى الـوحـدة وحـدة أخـرى حصلت الاثنينيـة وهي نـوع من العـدد وقـد ذهب قـوم غيـر محققين إلى أن الاثنين ليس من العـدد لأنـه الزوج الأول ولا يكـون نوعـاً من العدد كـالواحـد الذي هـو الفرد الأول وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيـه وتمثيله بالـواحد لا يفيـد اليقين ولا الظن فإذا انضم إليهمـا واحد آخـر حصلت الثلاثـة وهي نوع آخـر من العدد فـإذا انضم إليها آخـر حصلت الأربعة وهي نـوع آخـر مخـالف لـلأول وعلى هـذا كلما زاد العـدد واحداً حصـل نوع آخـر من العدد وهـذه الاعداد أنـواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقيـة واشبههما ولمـا كـان التزايـد غير متنـاه بل كـل مرتبـة يفرضهـا العقل يمكنـه أن يزيـد عليهـا واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقـدم به بـالنوع كـانت أنواع العـدد غير متناهية .

**قال : وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم بـه العقل على الحقـائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه .**

**أقـول** : كـل واحـد من أنـواع العــدد أمـر اعتبـاري ليس بثـابت في

الأعيـان بل في الأذهـان يحكم به العقـل على الحقـائق كـأفـراد الإنسـان أو الفـرس أو الحجر أو غيـرهـا إذا انضم بعض تلك الأفـراد إلى البعض سـواء اتحـدت في الماهيـة أو اختلفت فيها بـل يؤخذ مجـرد الانضمـام في العقـل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد فإنـه إذا انضم واحد الى واحـد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثـلاثة وهكـذا وإنما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لأنـه لو كـان كذلـك لكان عـرضاً قـائماً بـالمحل لإستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسـه لأنه لا يعقـل إلاّ عارضـاً لغيره فذلك الغير إما أن تكون له وحـدة باعتبـارها يحـل فيه العـرض الواحـد أو لا يكـون فإن كـان الأول فتلك الوحـدة إن وجدت في الآحـاد لزم قيـام العرض الواحد بالحال المتعددة وإن قام بكـل واحد وحـدة على حدة لم يكن لـذلك المجمـوع وحدة بـاعتبارهـا يكون محـلاً للعدد وقـد فرض خـلافـه وإن كـان الثاني فالعدد إما أن يكـون موجـوداً في كل واحـد من الأجزاء أو في أحـدها وعلى التقديـرين يكون الواحد عدداً هذا خلف.

**قال : والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار .**

**أقـول** : قد بيّنـا أن الوحـدة والكثرة من ثـواني المعقـولات فـالـوحـدة تعرض لكل شيء يفـرض العقل فيـه عدم الانقسـام حتى انها تعـرض لنفس الـوحدة فيقـال وحدة واحـدة لكن تنقطع بـانقطاع الاعتبـار وتعرض الـوحـدة أيضاً لمقابلها فيقال كثرة واحدة .

**قال : وقد تعرض لها شركة فيتخصص بالمشهوري وكذا المقابل.**

**أقول** : الذي يفهم من هذا الكلام أن الوحدة قـد تعرض لهـا الشركـة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عـدم الانقسام أعني مفهـوم مطلق الـوحدة وذلك إذا أخذت الـوحدات متخصصـة بموضـوعاتهـا فإن وحـدة زيد تشـارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئـذٍ يتخصص كل وحـدة عن الأخرى

بما تضاف إليه فإن وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو بإضافتها إلى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لأنه واحد بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري أعني ذات زيد وعمرو وغيرهما فإذا أخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة أعني الكثرة فإن عشرية الأناسي مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية والكثرة وإنما يتمايزان بالمضاف إليه أعني الأناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الوحدة أعني نفس عدم الانقسام أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً اما الذات التي يصدق عليها انها واحدة فإنها ممتازة عن غيرها فهي أحق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والأول أنسب .

**قال : وتضاف إلى موضوعها باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل.**

**أقول :** أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحدة وحدة للواحد أعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها أعني الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة أعني الكثرة .

## المسألة الحادية عشرة :
## في البحث عن التقابل

**قال : ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل .**

**أقول :** يعني به أن المقابل للوحدة أعني الكثرة يعرض له ما

يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فإنه لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة .

**قال : المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع إلى القول والعقد والعدم والملكة وهو الأول مأخوذ باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورية وتقابل التضايف .**

**أقول** : ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعة وذلك أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً أو يكونا وجوديين ولا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأُمور العدمية إذ السلب المطلق إنما يقابله إيجاب إما مطلق أو خاص ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه ولا سلب خاص لأنه جزئي تحته والسلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليهما إن لم يتقابلا فظاهر انهما لا يتقابلان وكذلك إن تقابلا لصدقهما معاً على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر .

إذا ثبت هذا فنقول : المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول والعقد أو بحسب الحقائق أنفسها والأول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب ( والثاني ) إما أن يكون أحدهما عدمياً أو يكونا وجوديين والأول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما أن السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم أن الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر إنْ كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالأبوة والبنوة وإلاّ فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم أن

تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لأن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الأول لا الثاني وأما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشيء بأن يكون نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عمّا من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس .

**قال : ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض.**

**أقول** : لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعني التضايف فإن التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لأن المقابل لا يعقل إلاّ مقيساً إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فإن المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفاً فإن ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين إذا أخذ السواد مقابلاً للبياض كان نوعاً من المضاف المشهوري فقد ظهر أن الجنس أعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون الشيء أخص أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له .

**قال : ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب .**

**أقول** : التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لأن

ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو أخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاداته شر يرفع العرضي وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد .

**قال : ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشروط ثمانية .**

**أقول** : تقابل السلب والايجاب إن أخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة وإن أخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو إنما يتحقق في القضايا بثمانية شروط ( **الأول** ) وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقتا معاً . ( **الثاني** ) وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب وزيد ليس بنجار لم تتناقضا وصدقتا معاً . ( **الثالث** ) وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود أمس أمكن صدقها. ( **الرابع** ) وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار وزيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقهما . ( **الخامس** ) وحدة الاضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد وليس بأب أي لعمرو أمكن صدقهما. ( **السادس** ) وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعض أجزائه والزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقهما. ( **السابع** ) وحدة الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد والأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقهما . ( **الثامن** ) وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة والخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقتا معاً .

**قال : هذا في القضايا الشخصية أما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فإن الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان .**

**أقول** : اعلم أن القضية اما شخصية أو مسورة أو مهملة وذلك لأن الموضوع ان كان شخصياً كزيد سميت القضية شخصية وإن كان كلياً

يصدق على كثيرين فأما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أو لا والأول هو القضية المسورة كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الحيوان إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر وبعض الإنسان ليس بكاتب والثاني هو المهملة كقولنا الإنسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها إذا عرفت هذا فنقول هذه الشروط كافية في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان أما الكلية والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان فهما المتناقضان .

**قال : وفي الموجهات عاشر والاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً .**

أقول : لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنتين فإنهما تصدقان مع الشروط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكالضرورتين فإنهما تكذبان كقولنا بعض الإنسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الإنسان كاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافياً في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه فإن الممكنة والمطلقة المتخالفتين كماً وكيفاً لا تتناقضان كما بين في الممكنتين أما الممكنة والضرورية إذا اختلفتا كماً وكيفاً فإنهما متناقضتان وكذا المطلقة والدائمة .

**قال : وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل**

**الوجودية صدقاً لا كذباً لإمكـان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما .**

**أقـول** : لما ذكـر حكماً من أحكـام التناقض شـرع في بيـان حكم من أحكـام تقابـل العدم والملكـة وهـو أن العـدم إذا اعتبـر في القضـايـا سميت القضية معدولـة وهو مـا يتأخـر فيها حـرف السلب عن الربط كقـولنا زيـد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لإمتناع صـدق الكتابـة وعدمهـا على موضوع واحد في وقت واحد من جهـة واحدة ويجـوز كذبهمـا معاً عنـد عدم الموضوع وإذا كذبا حينئذٍ صدق مقابل كل واحـد منهما فيصـدق مقابـل المـوجبة المعـدولة وهي السـالبة المعـدولة ومقـابل المـوجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي .

**قـال : وقد يستلزم المـوضوع أحـد الضدين بعينـه أو لا بعينه وقـد لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط .**

**أقـول** : هذه أحكـام التضاد وهي أربعـة: ( **الأول** ) أن أخد الضـدين بعينـه قد يكـون لازماً للمـوضوع كسـواد القادر وقـد لا يكون فـإما أن يكـون أحـدهما لا بعينـه لازماً كـالصحة والمـرض للبدن أو لا يكـون فإمـا أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتّصف بالوسط كالفاتر .

**قال : ولا يعقل للواحد ضدان .**

**أقـول** : هذا حكم ثـان للتضاد وهـو أنه لا يفـرض بـالنسبـة إلى شيء واحـد إلَّا الواحـد فلا يضـاد الواحـد الاثنين لأن الواحـد إذا ضاد اثنين فـإمـا بجهـة واحدة أو بجهتين فـإن كان بجهـة واحدة فهـو المطلوب وهـو ان ضـد الـواحد واحـد هو ذلـك القدر المشتـرك بينهما وإن كـان بجهتين كـان ذلـك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه .

**قال : وهو منفي عن الأجناس .**

**أقـول** : هـذا حكم ثـالث للتضـاد وهـو انـه منفي عن الأجنـاس ولا

ينتقض بالخير والشر لأنهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص .

**قال : ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس .**

**أقول** : هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما .

**قال : وجعل الجنس والفصل واحد .**

**أقول** : الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت إليه الناطقية وصارت إنساناً بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هٰهنا الجواب عن إشكال ورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره أن كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما وإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب إندراجها تحت جنس واحد وإلاّ لزم التسلسل فلا تضاد حقيقياً في النوعين بل في الفصلين اللّذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب أن الفصل والجنس واحد في الأعيان وإنما يتميزان في العقل فجعلاهما واحداً هو النوع فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية لأن التضاد إنما هو في الوجود لا في الأمور المتعقلة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعلَّ غيري يفهم منه غير ذلك .

**قال : الفصل الثالث في العلّة والمعلول ـ كل شيء يصدر عنه أمر إمّا بالاستقلال أو الانضمام فإنه علّة لذلك الأمر والأمر معلول له .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن

العلّة والمعلول لأنهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الأمور العامة أيضاً ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل ـ ( **الأولى** ) ـ في تعريف العلة والمعلول وهما وإن كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه ما فذكر على سبيل التنبيه والتميّز ما يزيل ذلك الاشتباه فإذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدور عنه علّة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فإن جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد .

## المسألة الثانية : في أقسام العلة

**قال : وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية .**

**أقول** : العلة هي ما يحتاج الشيء إليه وهي إما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول إما أن تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة وإن كانت خارجية فإما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية .

## المسألة الثالثة : في أحكام العلة الفاعلية

**قال : فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول .**

**أقول** : الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءاه وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمر زائد أو لا يكون فإن كان الأول لم يكن

المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال .

**قال : ولا يجب مقارنة العدم .**

**أقول** : ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر إن كان مختاراً وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد وهو إنما يتوجه إلى شيء معدوم وإن كان موجباً لم يجب فيه ذلك .

**قال : ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعد .**

**أقول** : ذهب قوم غير محققين إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثار وهو خطأ لأن علّة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علّة مؤثرة في وجود البناء الباقي وإنما حركته علّة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معيّنة ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر هذا في العلل الفاعلية أما العلل المعدة فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة .

**قال : ومع وحدته يتحد المعلول .**

**أقول** : المؤثر إن كان مختاراً جاز أن يتكثر أثره مع وحدته وإن كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد وأقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتان جزئية كان مركباً وإلاّ تسلسل وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلاّ لزم التسلسل وإن كانت من الأُمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها .

**قال : ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات .**

**أقول** : لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها إلاّ معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أي موجود فرضته علة علة لأي موجود فرضته أو معلولاً له إما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكثر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علّته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة إضافية يقع بها التكثير ولا تنثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير لأنها أمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون شروطاً فيه .

**قال : وهذا الحكم ينعكس على نفسه .**

**أقول** : يريد بذلك أن مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الأول فلا يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته إليهما مستغنياً عنهما هذا خلف .

**قال : وفي الوحدة النوعية لا عكس .**

**أقول** : إذا كانت العلّة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فإن الأشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعيّن العلة من جانب العلة لا المعلول .

**قال : والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف .**

**أقول** : يعني أن نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية

لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد علية أو معلولية وإن كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فإن العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة وقد نبّه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولاً وهو الدور المحال لأن كونه علّة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولاً يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً عليه متأخراً عنه هذا خلف .

**قال : وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين ولا يتعاكسان فيهما .**

**أقول** : قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشيئين ومعلولاً للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة للعلة الأولى وعلة للمعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الأمران متعاكسين في النسبتين بأن تكون العلة الأولى معلولة للمعلول الأخير والمعلول الأخير علة لها وإلاَّ عاد الدور المحال .

## المسألة الرابعة : في إبطال التسلسل

**قال: ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة لذاتها هي طرف للسلسلة.**

**أقول**: لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه (الأول) ان كل واحدة من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الآحاد

يمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة وإن كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر.

**قال: وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها.**

**أقول:** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره إنا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعناها جملة متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين واحداًفإن استمرتا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وإن إنقطعت الناقصة تناهت ويلزم لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

**قال: ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.**

**أقول:** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره إنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث أنه علة مغاير له من حيث أنه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت

العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل أكثر من المعلولات أن العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فإذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين.

**قال: ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة.**

**أقول:** هذا وجه رابع على إبطال التسلسل وتقريره إنا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فاما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه وإما أن يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل وإما أن يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال وإلّا لزِم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علة له التي لا تتناهى وذلك من أعظم المحالات وأيضاً فإن المجموع لا بد له من علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

## المسألة الخامسة: في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

**قال: ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض.**

**أقول:** الذي يفهم من هذا الكلام أن نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضهما على معنى أن

نسبة العلية إذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على أمر عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي إن عدم المعلول إنما يستند الى عدم العلة لا غير وبيانه أن عدم المعلول لا يستند إلى ذاته وإلّا لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة إمّا وجودية أو عدمية والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول ولا شيء من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً الى تحقق علته التامة وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك العدم لا غير وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عدمياً لكان مستنداً إلى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى العلة الوجودية لا العدمية لأن تأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

## المسألة السادسة: في أن القابل لا يكون فاعلاً

**قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد التنمية لتنافي لازميهما.**

**أقول:** ذهب الأوائل الى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل إليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميهما وهو الامكان والوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجود والامكان هذا خلف.

## المسألة السابعة: في نسبة العلة الى المعلول

**قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجاً لذاته الى تلك العلة والاّ فلا.**

**أقول:** العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وُجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه وإن كانت علة لتشخصها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا مساويها عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك والاحساس بسخونة الأجسام الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة لزوجته ولبطء حركة اليد فيه لغلظه.

## المسألة الثامنة:
## في أن مصاحب العلة ليس بعلة
## وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً

**قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.**

**أقول:** يعني به أن نسبة العلة لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرائط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمرة النار فانها لا تأثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ أبو علي بن سينا أن الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلاً ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً عليه فيكون متقدماً على ما يصاحبه أعني عدم الخلاء فيكون عدم عدم الخلاء متأخراً عنه من حيث أنه مصاحب للمتأخر وهذا على أن

ما مع البعد يجب أن يكون بعداً فتوهم بعضهم أن الشيخ أوجب أن يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلاً وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعداً لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار.

## المسألة التاسعة:

## في أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض

**قال: وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها وإلّا لم تتناه الأشخاص ولاستغنائه عنه بغيره.**

**أقول**: الشخص من العناصر كهذه النار مثلاً ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي لا يكون علة لوجوده وإلّا لوجدت أشخاص لا تتناهى دفعة واحدة عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلاً أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية أشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص في أن الشخص الذي هو العلة ليس هو أولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو إذن علة بالعرض بمعنى أنه معد.

**قال: ولعدم تقدمه.**

**أقول**: هذا وجه ثالث على امتناع تعليلْ أحد الشخصين بالآخر وتقريره أن العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقدماً ذاتياً لأن التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لأنه مقوّم لها والتقدم بالزمان مع وجود المعلول لانهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة.

**قال: ولتكافؤهما.**

**أقـول:** هذا دليـل رابع وتقـريره أن المـاء والنار مثـلاً متكافئـان في أنه ليس النـار أولى بأن يكـون علة للمـاء من العكس والمتكـافئـان لا يصلح أن يكون أحدهما علة للآخر.

**قال: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.**

**أقـول:** هذا دليـل خامس وتقـريـره أن مـا يفـرض علة من شخصيـات النـار فقط يعدم ومـا يفرض معلولاً يكـون باقيـاً بعده ويستحيـل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبـالعكس قد يعـدم ما يفـرض معلولاً وما يفـرض علة يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء العلة منفكّة على المعلول.

## المسألة العاشرة:
## في كيفية صدور الافعال منا

**قـال: والفعـل منـا يفتقـر الى تصـور جـزئي ليتخصص بـه الفعـل ثم شوق ثم إرادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل.**

**أقـول:** القوة البشـرية إنمـا تفعل أثـرها مـع شعور إدراك على الـوجـه النافع علماً أو ظناً فافتقـر الفعل الصـادر عنها إلى مبـادىء أربعة تصـور لذلـك الفعـل الجزئي فـان التصور الكلّي لا يكـون سبباً لفعـل جزئي لأن نسبـة كل كلي الى جزيئاتـه واحدة فـاما أن يقـع كلها وهـو محال أو لا يقـع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص بـه الفعل فيصيـر جزئيـاً فاذا حصـل التصـور بـالنفـع الحـاصـل من الأثــر اشتـاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات الى الفعل فوجد.

**قال: والحركة الاختيارية الى مكان تتبـع إرادة بحسبها وجـزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جـزئية يكـون السابق من هـذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصـول تخيلات وإرادات أخـرى فتتصل الارادات**

**في النفس والحركات في المسافة الى آخرها.**

**أقول**: الفاعل منا لحركة ما من الحركات إنما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع إرادة بحسبها يعني الحركة الى مكان مفروض تتبع إرادة متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزءاً من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلاً خاصاً وإرادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلّقة بكمال الحركة علة لتجدد إرادة أخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة وتعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور.

## المسألة الحادية عشرة:
## في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع

**قال: ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع.**

**أقول**: يشترط في صدق التأثير أعني صدق كون الشيء علة على المقارن أعني الصور والاعراض الوضع أعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار إليه أنه هٰهُنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية أعني الصور والاعراض المؤثرة إنما تؤثر بواسطة الوضع على معنى أنها تؤثر في محلها أولاً ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا إنما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرهما في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها أولاً ثم ما يجاورها وهذا الحكم بيّن لا يحتاج الى برهان.

## المسألة الثانية عشرة:
## في تناهي القوى الجسمانية

**قال: والتناهي بحسب المدة والعدّة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر.**

**أقول:** قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير المقارن أعني الصور والاعراض التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى وقبل الخوض في الدليل مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى (واعلم) أن التناهي وعدمه الخاص به أعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهياً إنما يعرضان بالذات للكم أما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فإن عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر وأما ما يتعلق به شيء ذو المقدار أو عدد كاقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل أما مع وحدته واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته أو كثرته فأصناف القوى ثلاثة (الأول) قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة وهٰهُنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا تتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان وإلّا لكان الواقع في نصفه أشد مما لا تتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة (الثاني) قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء وهٰهُنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة (والثالث) قوى يفرض صدور

أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرُماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل وهٰهُنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به إنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

**قال: لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع إتحاد المبدأ يتفاوت مقابله.**

**أقول:** لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول أعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره أن القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما أما الأول فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة أو العدة فلانا لو فرضنا جسماً متناهياً يحرك جسماً آخر متناهياً من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى بحسب المدة أو العدة ثم حرك بتلك القوة جسماً أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وهٰهُنا سؤال صعب وهو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب الشدة، وأجاب المصنف قدس سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بأن المُراد بالقوة هٰهُنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذة أبي علي عليه أنه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلاً عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضاً على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل

يـوم وأجاب الشيـخ عنه بـالفرق بـأن الحـوادث ليس لهـا كـل مـوجـود حتى يحكم عليها بالتنـاهي وعدمـه أو الزيـادة والنقصان بخـلاف القوة هٰهُنـا فانهـا موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريـك الكل أو البعض ولا شـك في أن كون القوة قـوية على تحـريك الكـل أعظم من كـونها قـوية على تحـريك الجزء فأمكن الحكم بـالتناهي هٰهُنـا لوجـود المحكوم عليـه وتحققه بخـلاف الحوادث وللسائل أن يعود فيقول التفاوت في القـوة إنما هـو باعتبـار التفاوت في المقـوى عليـه أعني الحـركـات فـاذا لم يكن الحكم على الحـركـات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت.

**قال: والطبيعي يختلف باختلاف الفـاعل لتسـاوي الصغير والكبيـر في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي.**

**أقـول:** هذا بيـان استحالـة القسم الثاني وهـو أن تكون القـوة المؤثـرة فيمـا لا يتنـاهى طبيعيـة وتقـريـره أنـه يجب أن يكـون قبـول الجسم العـظيم للتحريك عنهـا مثل قبـول الصغير وإلاّ لكـان التفاوت بسبب المـانع وهـو أما الجسميـة أو لـوازمهـا أو أمـر طبيعي والكـل مُحـال أو غـريب وقـد فـرضنـا عدمه فلو حصل إختلاف لكان بسبب الفاعـل فان القـوة في العظيم أكثـر من القـوة في الصغير لانقسـام القـوى الـطبيعيـة بـانقسـام محتلهـا فـاذا حـركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركـات الكبرى أكثـر لأنها أعـظم فيكوُن أقـوى وإلاّ لكان حـال الشيء مع غيـره كحالـه لا مع غيـره هـذا خلف فيقـع التفـاوت في الجانب الـذي حكم فيه بعـدم التنـاهي هـذا خلف وإن تنـاهت حركات الاصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثـر الى الأثر كنسبـة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الأولى.

## المسألة الثالثة عشرة: في العلة المادية

**قال: والمحل المتقوّم بالحال قابل له ومادة للمركب.**

**أقول:** المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقـوم الحال بـه والالزام استغنـاء

أحدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة.

**قال: وقبوله ذاتي.**

**أقول**: كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لاغريب يعرض بواسطة الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو إذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.

**قال: وقد يحصل القرب والبُعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه.**

**أقول**: لما ذكر أن قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له وهو أن يقال أن المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الأول وهذا يعطي أن القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب أن نقول أن القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر الى عرض من الأعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة إنما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد والاعراض والصور الحالة في المادة فإن الحرارة إذا حلّت المادة واشتدت أعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها.

## المسألة الرابعة عشرة: في العلة الصورية

**قال: وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله.**

**أقول**: هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا

للمـادة لأنه بـالنظر الى المـادة جزء فـاعل لأن الفـاعل في المـادة هو المبـدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة.

**قال: وهو واحد.**

**أقـول:** ذكر الأوائـل أن الصورة المقـومة للمـادة لا يكون فـوق واحدة لأن الواحدة إن استقلت بالتقويم استغنت المـادة عن الأخرى وإن لم تستقـل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة.

## المسألة الخامسة عشرة: في العلة الغائية

**قـال: والغايـة علة بماهيتهـا لعلية العلة الفـاعلية معلولـة في وجودهـا للمعلول.**

**أقـول:** الغايـة لها اعتبـاران يحصل لهـا باعتبـارهمـا التقـدم والتـأخـر بـالنسبة الى المعلول وذلـك لأن الفـاعـل إذا تصـور الغـايـة فعـل الفعـل ثم حصلت الغاية بحصـول الفعل فمـاهية الغـاية علة لعليـة الفاعـل إذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما أثر ولا فعـل فان الفـاعل للبيت يتصـور الاستكنان أولاً فيتحرك الى إيجاد البيت ثم يوجـد الاستكنان بحصـول البيت فماهية الاستكنـان علة لعلية الفـاعل ووجـوده معلول للبيت ولا امتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين.

**قال: وهي ثابتة لكل قاصد.**

**أقول:** كل فاعل بالقصد والارادة فأنه إنما يفعل لغـرض وغايـة ما وإلاّ لكان عابثـاً على أن العبث لا يخلو من غايـة أما الحـركات الاسـطقسية فقـد أثبت الأوائـل لها غـايـات لأن الحبـة من البـرّ إذا أُرميتْ في الأرض الـطيبـة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التأديـة على سبيل الـدوام أو الكثـرة فيكون ذلـك غايـة طبيعية ومنـع ذلـك جمـاعـة لعـدم الشعـور في الـطبيعة فـلا يُعقـل لهـا غـايـة وأجـابـوا بـأن الشعـور يُفيـد تعيين الغـايـة لا تحصيلها.

**قال : أما القوة الحيوانية المحرّكة فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة وإلاّ فهو إما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزاف.**

**أقول:** القوة الحيوانية لها مبادىء على ما تقدم أحدها القوة المحركة المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيُّل أو الفكر وغاية القوة المحركة إنما هي الوصول الى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لازالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريماً في موضع معين وفي هذا القسم إن لم ـ تحصل غاية الشوقية سُميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وإن حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وإن كان مع طبيعة كالتنفّس فهو القصد الضروري وإن كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

**قال وأثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات.**

**أقول:** أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه وأما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لأن السبب إن استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه قطعاً وإلا كان ممتنعاً فلا مدخل للاتفاق (والجواب) ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط أنه إتفاقي إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجحاً ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

## المسألة السادسة عشرة: في أقسام العلة

**قال: والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة.**

**أقول:** يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الأربع ينقسم الى هذه الأقسام

فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماً أكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل وإلّا لزم نفيها لأن كل مركب فان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثانٍ لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول ولأن الموصوف بالعلية أما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركب وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركب سواء كانت عللاً أو لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

**قال: وأيضاً بالقوة أو بالفعل.**

**أقول:** هذه المبادىء الأربعة قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في البدن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالما ئية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك.

**قال : وكلية أو جزئية .**

**أقول:** هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي.

**قال: وذاتية أو عرضية.**

**أقول:** العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة

كالنارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي أن تقتضي العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لأنه يقتضي بالذات إزالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة أو المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة.

**قال: وعامة أو خاصة.**

**أقول:** العلة العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور.

**قال: وقريبة أو بعيدة.**

**أقول:** العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي.

**قال: ومشتركة أو خاصة.**

**أقول:** المشتركة كالنجَّار للأبواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب.

**قال: والعدم للحادث من المبادىء العرضية.**

**أقول:** الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن وهو إنما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على العدم السابق أطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدأه بالذات الفاعل لا غير.

**قال: والفاعل في الطرفين واحد.**

**أقول:** الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا أولاً

سن أن علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم.

**قال: والموضوع كالمادة.**

**أقول**: الموضوع أيضاً من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل.

## المسألة السابعة عشرة:
## في أن افتقار المعلول إنما هو في الوجود أو العدم

**قال: وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه.**

**أقول**: الأثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر إنما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً إذ التأثير إنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

**قال: وأسباب الماهية غير أسباب الوجود.**

**أقول**: أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

**قال: ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة.**

**أقول**: قد بينا أن نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يُعقل إتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما إفتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه إليه وإلا لكان ممتنع الوجود في ذاته ( لا يقال) الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والأصوات والأول يفتقر عدمه الى السبب أما النوع الثاني فانه يعدم لذاته ( **لأنا نقول**) يستحيل أن يكون

العدم ذاتياً لشيء وإلا لم يوجد والحركة لهـا علة في الوجـود فإذا عـدمت أو عدم أحد شروطها عدمت وكذا الأصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها.

**قال: ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل أو خلاف أو ضد.**

**أقول:** العلل تنقسم الى المعد والى المؤثـر والمعد نعني بـه ما يقـرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قـريب من الشرط والعلة المعـدة إما أن تؤدي الى ما يماثلها كـالحركـة الى المنتصف فإنهـا معدة للحـركة الى المنتهى وليست فـاعلة لها بـل الفاعـل للحركـة أمـا الطبيعـة أو النفس لكن فعـل كل واحـد منهما في الحـركة الى المنتهى بعيـد وعند حصـول الحركـة الى المنتصف يقـرب تـأثيـر أحـدهمـا في المعلول الـذي هـو الحـركـة الى المنتهى وإما أن تؤدي الى خلافهـا كالحـركة المعـدة للسخونـة وإما أن تؤدي الى ضـدها كـالحركـة المعدة للسخـونة وإمـا أن تؤدي الى ضدهـا كالحـركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى.

**قال: والاعداد قريب وبعيد.**

**أقـول:** الاعداد منـه مـا هـو قـريب وذلـك كـالجنين المستعـد لقبـول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيـد كالنـطفة لقبـولها وكـذلك العلة المعـدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقبيهـا وقد تكـون بعيدة وهي التي لا تكـون كذلـك وتتفاوت العلل في القـرب والبعد على حسب تفـاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف.

**قال: ومن العلة العريضية ما هو معد.**

**أقول:** قد بينـا أن العلة العرضيـة تُقال بـاعتبارين: أحـدهما أن تؤثـر العلة شيئـاً ويتبع ذلـك الشيء شيء آخر كقـولنا الحـرارة تقتضي الجمع بين المتمـاثلات فـإنها لـذاتهـا تقتضي الخفـة فمـا هـو أخف في المـركب يقبـل السخونة أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعـرض له أن يجتمـع مع

مماثله والثاني أن يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والأول علة معدة.

**قال: المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول «الاول» في الجواهر الممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض أولاً وهو الجوهر.**

**أقول:** لما فرغ من البحث عن الأمور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والأعراض وفي هذا الفصل مسائل.

## المسألة الأولى: في قسمة الممكنات بقول كلي.

إن كل ممكن موجود إما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بد من حاجة أحدهما الى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد وهو الحال والموضوع أخص من المحل وعدم الخاص أعم من عدم العام فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر.

**قال: وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس أو مقارن فأما أن يكون محلاً وهو المادة أو حالاً وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم.**

**أقول:** هذه قسمة الجوهر إلى أنوعه فإن الجوهر إما أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة في التأثير ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات وإما أن يكون مقارناً للمادة فإما يكون محلاً وهو الهيولى أو حالة وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر.

**قال: والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض.**

**أقول:** قد تبين أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

**قال: وبين الموضوع والعرض مباينة.**

**أقول:** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوّم بذاته فبينهما مباينة.

**قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً.**

**أقول:** المحل قد يكون جوهراً وهو ظاهر وقد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال أيضاً قد يكون جوهراً كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً.

## المسألة الثانية في أن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

**قال: والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة إحداهما على وسط.**

**أقول:** اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض فالذي إختاره المصنِّف أنه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فإن كون الذات مستغنية عن المحل أو محتاجة إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية واستدل عليه بأن الذهن يتوقف في نسبة إحداهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وإشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره المصنف (ره) يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

**قال: واختلاف الأنواع بالأولوية.**

**أقول:** هذا دليل ثانٍ على كون الجوهر عرضاً عاماً لجزئياته لا جنساً لها وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس وهو أيضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الأعراض القارة أولى بالعرضية من غيرها.

**قال : والمعقول اشتراكه عرضي .**

**أقول:** انا نعقل من الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركاً هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينهما اشتراكاً في غيره وهذا القدر أمر عرضي فالجوهرية إن جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضاً

عاماً وإن جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هٰهُنا ماهية للجسم وراء كونه جسماً وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه وكذا البحث في العرض فإنا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنساً .

## المسألة الثالثة: في نفي التضاد عن الجواهر

**قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها**

**أقول**: لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنهما ليسا بجنسين شرع في باقي أحكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد لجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه أن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أُخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بيّنا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الأعراض.

**قال: والمعقول من الفناء العدم.**

**أقول**: لما بين انتفاء الضد عن الجواهر أخذ يرد على أبي هاشم وأتباعه حيث جعلوا للجواهر أضداداً هي الفناء فقال أن المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أمراً وجودياً يضاد الجواهر لأنه إما عرض أو جوهر والقسمان باطلان فلا تحقق له.

**قال: وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر.**

**أقول** : إن بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقاً وحينئذٍ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد للبعض الآخر.

## المسألة الرابعة:

## في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

**قال: ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس.**

**أقول**: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف إما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثلان محلاً واحداً لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما وبالعوارض لتساوي نسبتهما اليها فقد ظهر أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد أو صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام أبي هاشم في التأليف وبعض الأوائل في الاضافات خطأ.

**قال: وما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين.**

**أقول**: انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فإن الوحدة والنقطة والاضافات كالأبوة والبنوة أعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة أما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فإنه لا يعقل حلول نصف الابوة أو البنوة في نصف ذات الأب والابن وذهب قوم إلى انقسام المحل يقتضي إنقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء أو توزيعه عليها أو إنتفاء حلوله فيها وأما الحال فانه لا يقتضي إنقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة إذا حلّا محلاً واحداً لم يقتضِ ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار (واعلم) أن الاعراض السارية إذا حلّت محلاً منقسماً انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلّت محلاً انقسم بانقسامه.

## المسألة الخامسة : في استحالة انتقال الأعراض

**قال : والموضوع من جملة المشخصات .**

**أقول** : الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين والدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها وإلَّا لكان نوعه منحصراً في شخصه ولا ما يحل فيه وإلَّا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فيبقى أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلَّا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص .

**قال : وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط .**

**أقول** : الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فإنها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم .

## المسألة السادسة : في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

**قال : ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال .**

**أقول** : هذه مسألة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم إلى عدمه وذهب الباقون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام إما إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء ونفى المصنف الجزء الذي لا يتجزأ بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال وذلك لأن ما لا يتجزأ من ذوات الأوضاع أعني الأشياء المشار إليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه :

**قال لحجب المتوسط .**

**أقول** : هذا أحد الأدلة على نفي الجزء وتقريره إنا إذا فرضنا جوهراً متوسطاً بين جوهرين فأما أن يحجبهما عن التماس أو لا والثاني باطل وإلاَّ لزم التداخل والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر .

**قال : ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة .**

**أقول** : هذا وجه ثان وتقريره إنا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزأين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وأن يتلاقيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على النصف الطرف والنصف الآخر على النصف المتوسط فتنقسم الخمسة .

**قال : أو من أربعة على التبادل .**

**أقول**: هذا وجه ثالث وتقريره إنا إذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فإنهما لا يقطعان الخط إلاَّ بعد المحاذاة فموضع المحاذاة إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وأن يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع .

**قال : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة .**

**أقول** : هذه وجوه أخرى تدل على نفي الجزء ( أحدها ) إن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك

جـزءاً فإن تحـرك القـريب من القـطب جـزءاً تسـاوى المـداران وهـو بـاطـل بـالضـرورة وإن تحـرك أقـل من جـزء لـزم الانقسـام وهـو المـطلوب وإن لم يتحـرك أصلاً لـزم التفكـك ( الثـاني ) ان السـرعـة والبطء كيفيتـان قـائمتـان بـالحـركـة لا بـاعتبـار تخلل السكنـات وعـدمـه لأنـه لـو كـان بسبب تخلل السكنـات لزم أن يكـون فضـل سكنـات الفـرس السـائـر من أول النهـار إلى آخـره خمسين فرسخـاً على حركـاته بـإزاء فضـل حـركـات الشمس من أول النهـار إلى آخره على حـركات الفرس لكن فضل حـركـات الشمس أضعـاف أضعاف حركـات الفرس فتكـون سكنات الفـرس أضعاف أضعـاف حركـاته لكن الحس يكـذب ذلك إذا ثبت هـذا فإذا تحـرك السريـع جزءَاً فـإن تحـرك البـطيء جزءاً تساويا هـذا خلف وإن تحرك أقـل لزم الانقسـام وإن لم يتحرك أصـلاً لزم المحـال هذا مـا خطر لنـا الآن من تفسير قـوله وسكـون المتحرك ( الثالث ) أن الدائرة موجود بالحس فـإن كانت حقيقيـة لزم إبـطال الجزء لأن الدائرة القطبية إذا تلاقت أجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقيـة هـذا خلف وإن تلاقت ببـواطنها خـاصـة لـزم الانقسـام وإن لم تكن حقيقيـة كـان ذلك لارتفـاع بعض أجزائهـا وانخفـاض البعض الآخـر لكن المنخفض إذا ملىء بـالجزء ولم يفضـل كانت الـدائرة حقيقيـة ولزم مـا ذكرنـا وإلاَّ لـزم الانقسام .

**قال : والنقطة عرض قائم فالمنقسم باعتبار التناهي .**

**أقـول :** هذا جـواب عن حجة من أثبت الجـزء وتقـريـرهـا أن النقـطة موجودة لأنها نهاية الخط فإن كـانت جوهـراً فهو المـطلوب وإن كانت عـرضاً فمحلهـا إن انقسم انقسمت لأن الحال في أحـد الجـزأين مغـايـر للحـال في الآخر وإن لم ينقسم فهو المـطلوب والجواب أنهـا عرض قـائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسـام المحل لأن الحـال في المنقسم باعتبـار لحوق طبيعـة أخـرى بـه لا يلزم انقسـامـه بـانقسـام محله وهٰهُنـا النقـطة حلّت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له .

**قال : والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً .**

**أقول** : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي أن الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات غير القادرة فإما أن يكون لها في الحال وجود أو لا والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً وإذا كانت موجودة في الحال فإن كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقاً على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف وإن لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزأين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع إنا فرضناها غير منقسمة . **والجواب** : إن الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً لأن الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه .

**قال : والآن لا تحقق له خارجاً .**

**أقول** : هذا جواب عن حجة أُخرىٰ لهم وهي إن الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فإن كان الآن منفياً كان الزمان منفياً مطلقاً ويستحيل انقسامه وإلّا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آناً هذا خلف وإن كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة وإلّا لكان أحد طرفيها واقعاً في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مرّ تقريره . **والجواب**: ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقاً والآن لا تحقق له في الخارج .

**قال : ولو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة .**

**أقول** : لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على أن الحركة لا تتركب مما لا يتجزأ لأنها لو تركبت مما لا يتجزأ لم تكن

موجودة والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء المتحرك إذا تحرك من جزء إلى جزء فإما أن يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الأول وهو باطل لأنه حينئذٍ لم يتحرك بعد أو حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل أيضاً لأن الحركة حينئذٍ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطة ويمكن أن يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو أن الحركة إما أن تكون عبارة عن المماسة الأولى أو الثانية وهما محالان لما مرّ أو مجموعهما وهو باطل لإنتفائه .

**قال : والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ما تقدّم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم إلى التناسب .**

**أقول** : لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلاً وقد استدل عليه بما تقدّم فإن الأدلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية واستدل عليه أيضاً بوجوه ثلاثة :

**الأول** : انا نفرض أعداداً متناهية من الجواهر الأفراد ونؤلفها في جميع الأبعاد فإما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا والثاني باطل وإلّا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وإن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثة حصل جسم من أجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من أجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر في التعميم إلى التناسب فمعناه إنا إذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنه لا شيء من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب هذا المؤلف الذي ألفناه من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي المؤلف من أجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة

الأجـزاء وينقص بنقصانهـا فنسبـة المقـدار إلى المقـدار كنسبـة الأجـزاء إلى الأجـزاء لكن نسبـة المقـدار إلى المقـدار نسبـة متنـاه إلى متنـاه فكـذا نسبـة الأجزاء إلى الأجزاء .

**قال : ويلزم عدم لحوق السريع البطيء .**

**أقـول** : ها هـو الوجـه الثاني الـدال على إبـطال القـول بعـدم تنـاهي الأجزاء وتقريره أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهيـة لم يلحق السريـع البـطيء والتالي بـاطل بـالضرورة فكـذا المقدم بيـان الشرطيـة ان البطيء إذا قـطع مسافـة ثم ابتدأ السـريع وتحـرك فـإنـه إذا قـطع تلك المسـافـة يكـون البطيء قد قطع شيئاً آخر وإذا قطعه السريـع يقطع البـطيء شيئاً آخـر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء .

**قال : وإن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه .**

**أقول** : هذا وجه ثالث قـريب من الوجـه الثاني وتقـريره إنـا لو فـرضنا الجسم يشتمـل على مـا لا يتنـاهى من الأجـزاء لـزم ان لا يقـطع المتحــرك المسـافة المتنـاهية في زمـان متناه لأنـه لا يمكن قطعهـا إلاَّ بعد قـطع نصفها ولا يمكن قـطع نصفها إلاَّ بعـد قطع ربعهـا وهكذا إلى مـا لا يتناهى فيكـون هناك أزمنة غير متناهيـة وقد تكلمنـا على هذه الـوجوه في كتـاب الأسرار بمـا لم يسبقنا إليه أحد .

**قال : والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل .**

**أقـول** : إعلم أن القائلين بعـدم تنـاهي الأجـزاء اعتـذروا عن الـوجـه الأول بالتداخـل فقالـوا لا يلزم من عدم تنـاهي الأجزاء عـدم تناهي المقـدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جـزءان وأزيد في حيـز جزء واحـد وفي قدره فـلا يلزم بقـاء النسبة واعتـذروا عن الوجهين الأخيـرين بالـطفرة فـإن المتحرك إذا قـطع مسافـة غير متنـاهية الأجـزاء في زمان متنـاه فإنـه يـطفـر بعض الأجـزاء

ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة .

**قال : والقسمة بأنواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع .**

**أقول :** يريد أن يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا الموضوع وهو أن الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى أجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية وبيانه أن القسمة بأنواعها الثلاثة أعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الإضافية أو الحقيقية تحدث في المقسوم اثنينية تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوياً لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين كما صحّ عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى .

**قال : وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي .**

**أقول :** بعض الأجسام قد يمتنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية إما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته أو حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي .

**قال : فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متّصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى .**

**أقول :** هذا نتيجة ما مضى لأنه قد أبطل القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية أو لا فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في أنه يقبل الانقسام فإما أن يكون قابلاً لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في إبطال مذهب ذيمقراطيس أو لما لا يتناهى وهو المطلوب .

## المسألة السابعة : في نفي الهيولى

**قال : ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى .**

**أقول** : يريد أن يبيّن أن الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي وقال أبو علي إن الجسم مركّب من الهيولى والصورة واحتج عليه بأن الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف ( ره ) ذلك وقال إن ذلك أي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام أبي علي لأن الجسم المتصل له مادة واحدة فإذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهى .

## المسألة الثامنة : في إثبات المكان لكل جسم

**قال : ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق .**

**أقول** : كل جسم على الاطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الأمكنة ولا بد أن يكون ذلك المكان طبيعياً له لأنا إذا جردنا الجسم عن كل العوارض فإما أن لا يحل في شيء من الأمكنة وهو محال أو يحل في الجميع وهو أيضاً باطل بالضرورة أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعياً ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما يرجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامة .

**قال : ولو تعدد انتفى .**

**أقـول :** يريـد أن يبيّن أن المكان الـطبيعي واحد لأنـه لـو كـان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كـان تاركـاً للثاني بـالطبـع وكـذا بالعكس فـلا يكون واحـد منهما طبيعيـاً له فلهـذا قـال فلو تعـدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي .

**قال : ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه .**

**أقول :** المركب إن تـركـب من جوهـرين فإن تسـاويا وتمـانعا وقف في الـوسط بينهما وإلَّا تفـرّقا و إن غلب أحـدهما كـان مكانـه مكان الغـالـب وإن تركب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكـانه مكـان الغالب وإلَّا كـان في الوسط وإن تـركّب من أربعة متسـاوية حصـل في الوسط أو مـا اتفق وجوده فيـه وان غلب أحـدها كـان في مكانـه ولا استمرار للمعتـدل لسرعـة انفعالـه بـالأمـور الغريبة .

**قال : وكذا الشكل والطبيعة منه هو الكرة .**

**أقـول :** قيل في تعـريف الشكل أنـه ما أحـاط به حـد واحد أو حـدود وفي التحقيق أنـه من الكيفيات المختصـة بالكميـات وهو هيئـة إحاطـة الحد الواحد أو الحـدود بالجسم وهـو طبيعي وقسري لأن كـل جسم متناه على مـا يأتي وكل متنـاه مشكل بـالضرورة فـإذا فرض خـالياً عن جميـع العوارض لم يكن لـه بد من شكـل فيكون طبيعيـاً ولمـا كـانت الـطبيعـة واحـدة لم تقتض أمـوراً مختلفـة ولا شكـل أبسط من الاستـدارة فيكـون الشكـل الـطبيعي هـو المستدير وباقي الأشكال قسري .

## المسألة التاسعة : في تحقيق ماهية المكان

**قال : والمعقول من الأول البعد فإن الإمارات تساعد عليه .**

**أقــول :** الأول يعني بــه المكــان لأنــه قــد تبيّن أن الجسم يقتضي

بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهراً وكان طبيعياً ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون أمران أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب أرسطو وأبي علي بن سينا وقد اختار المصنف من المكان الأول وهو اختيار أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان إنما هو البعد فإنا إذا فرضنا الكوز خالياً من الماء تصورنا الأبعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملىء ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد .

**قال : واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .**

**أقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فإن بقيا معاً لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وإن عدم أحدهما كان المعدوم حالاً في الوجود أو بالعكس وهما محالان وإما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولأن المعقول من البعد الشخصي إنما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم إلى قسمين أحدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم

والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل بين الأجسام المتباعدة والأول يمانع مساويه يعني البعد المقارن للمادة أيضاً فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذا التداخل والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة .

**قال : ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام .**

**أقول :** لما بين حقيقة المكان شرع في إبطال مذهب المخالفين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابتة للجسم الواحد فإن الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال .

**قال : ولم يعم المكان .**

**أقول :** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره أن العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الأمرين وهو إما عدم تناهي الأجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الأجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله .

## المسألة العاشرة : في امتناع الخلاء

**قال : وهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل وإلّا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما .**

**أقـول** : اختلف الناس في هـذا المكان فـذهب قوم إلى جـواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيـار المصنف واستدل عليـه بأن الخـلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كـالحركـة مع عـدم العائق والتـالي باطـل بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية إنا إذا فـرضنا متحـركاً يقـطع مسافـة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة فإن زمان تلك الحـركة يكـون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحـركة فلنفـرضه يقـطعهـا في سـاعتين ثم نفـرض مـلاء آخـر أرق من الأول على نسبـة زمـان الحركة في الخلاء إلى زمانهـا في الملاء وهـو النصف فيكون معـاوقته نصف المعـاوقة الأولـى فيتحركهـا المتحرك في سـاعة لكن المـلاء الرقيق معـاوق أيضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل .

## المسألة الحادية عشرة : في البحث عن الجهة

**قال : والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .**

**أقول** : لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبـة له حتى ظن أنهمـا واحد عقبه بالبحث عنها وهي على مـا فسّرهـا جماعـة من الأوائل عبـارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأنـا نتوهم امتـداداً آخذاً من المشير منتهياً إلى المشار إليه وذلك المنتهى هو طـرف الامتداد الحـاصل في مأخذ الاشارة .

**قال : وليست منقسمة .**

**أقـول** : لمـا كـانت الجهـة عبـارة عن الـطرف لم تكن منقسمـة لأن الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته فـلا يكون الـطرف طرفاً هـذا خلف ولأن المتحرك إذا وصـل إلى النصف لم يخل إمـا أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلّف من الجهـة أو يكون متحـركاً إليهـا فلا يكون المتروك من الجهة .

**قال : وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة.**

**اقول** : الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانها تقصد بالحركة لأنها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله.

**قال : والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه.**

**اقول** : الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفاً وكذا اليمين والشمال وأما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية.

**قال : الفصل الثاني في الأجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك أخرى جزئية تداوير وخارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت.**

**اقول** : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنه أقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الأولى** في البحث عن الأجسام الفلكية. اعلم ان الأجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية والأفلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة أما بسيطة أو مركبة وأما جزئية أما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى

الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل الى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات تلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان ممثله محيط بآخر يسمى المائل واثبتوا أيضاً فلكاً خارج المركز عن مركز العالم الأرض (خ ل) ينفصل عن الممثل أو المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض اوجاً والأقرب منه حضيضاً واثبتوا فلكاً آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى الابعد ذروة والأقرب إلى الأرض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم أثبتوا لها ملكاً خارج المركز خاصة واثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على ألف ونيف وعشرين كوكباً ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز ان توجد أفلاك كثيرة أما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك وقول بعضهم ان أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل لأن بين أبعد بعد القمر واقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر.

**قال : والكل بسائط .**

**اقــول :** ذهبـوا إلى أن الفلك بسيط لأن كــل مــركب يتــطرق اليــه الانحـلال والفلك لا يتطرق اليـه الانحلال في هـذه المدد المتطاولـة فيكـون بسيـطاً وهذا حكم واجب عنـدهم ،وممكن عندنـا لأن الأجسام عندنـا حـادثـة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال.

**قال : خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها.**

**أقـول :** هـذا حكم آخـر لـلافـلاك وهـو انها غـير متصفـة بـالكيفيـات الفعليـة أعني الحـرارة والبـرودة ومـا ينسب اليهمـا ولا الكيفيـات الانفعـاليـة أعني الرطـوبة واليبـوسة ومـا ينسب اليهما وغيـر متصفة بلوازمهـا أعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك لو كانت حارة لكانت في غـاية الحـرارة والتالي باطل فالمقـدم مثله بيان الشـرطية ان الفـاعل مـوجود في مـادة بسيطة لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثـر وبيان بـطلان التالي ان الهـواء الهالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض وكذا لـو اقتضت البرودة لبلغت الغـاية فيها فكان يستـولي الجمود على العنـاصر فمـا كان يتكـون شيء من الحيوان ولقـائل أن يقـول لا يلزم من اقتضاء الحـرارة حصـول النهـايـة لأن الشـديـد والضعيف مختلفـان بالنـوع ولا يلزم من اقتضاء المـاهية نـوعاً مـا اقتضـاهـا النـوع الآخر ولهـذا كان للهـواء اقتضاء للسخـونة ولم يقتض البـالغ منهـا ولا يصـح الاعتذار بـأن الرطـوبة مـانعة عن الكمـال لأن الرطـوبة انمـا تمنع عن كمـال السخونـة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الـرقة واللطافة ولإمكـان أن تكـون الطبيعـة الفلكية تقتضي مـا يمنع عن الكمـال ولأن الرطـوبة إذا منعت عن كمال الحرارة كـانت الطبيعـة الواحـدة تقتضي أمرين متنـافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمها أعني الثقل والخفة.

**قال : شفّافة :**

**اقـول :** استدلـوا على شفافيـة الافلاك بـوجهين (أحدهما) انها بسـائط وهـو منقوض بـالقمر (والثـاني) انها لا تحجب مـا ورائهـا عن الأبصـار فـانـا

نبصـــر الثـوابت وهي في الفلك الثــامن وهــذا أيضــاً ظني لا يفيــد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب عن الابصار كما في البلور.

## المسألة الثانية : في البحث عن العناصر البسيطة

**قال : وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النـار والهواء والمـاء والارض واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية.**

**اقـول** : لمـا فـرغ من البحث عن الاجـرام الفلكيـة شـرع في البحث عن الأجسام العنصريـة وهي إما بسيـطة أو مركبـة ولما كـان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجـزء متقدمـاً على البحث عن الكل قـدم البحث عن البسائط واعلم أن البسائط العنصـرية أربعـة فأقـربها إلى الفلك النـار ثم الهـواء ثم المـاء ثم الأرض ومـركـزهـا مـركـز العـالم لا غيـر بيـان ذلـك ان العنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحـو الفعل أي كيفيـات تجعل مـوضوعـاتها معـدة للتأثيـر في شيء آخر مثـل الحرارة والبـرودة والطعـوم والروائـح وقوى مهيئة نحو الانفعـال السريـع أو البطيء أي كيفيـات تجعل مـوضوعـاتها معـدة للتـأثر عن الغيـر بحسب السرعـة أو البـطء مثـل الـرطـوبـة واليبـوسـة واللين والصلابةوغير ذلك ثم فتشنا فوجـدناها قد تخلو عن جميـع الكيفيات الفعليـة إلا الحـرارة والبرودة والمتـوسطة التي تستبـرد بالقيـاس إلى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد فانا نجد جسماً خاليـاً عن اللون وجسماً خـالياً عن الـطعم ولم نجـد جسماً خالياً عن الحـرارة أو البرودة أو المتـوسطة وكـذلـك فتشنـا فـوجدنـاها خـالية عن جميـع الكيفيـات الانفعـاليـة إلا الـرطـوبـة واليبـوسـة والمتـوسطة بينهمـا فعلم بهـذا الاستقـراء ان العنـاصـر البسيـطة لا تخلو عن إحـدى الكيفيتين الفعليتين أي الحـرارة والبـــرودة ولا عن احــدى الكيفيتين الانفعـاليتين أي الرطـوبة واليبـوسة ولمـا كانت الازدواجـات الممكنة الثنـائية غير زائدة على أربعة الحرارة مع اليبوسـة والحرارة مـع الرطـوبة والبـرودة مع الـرطوبـة والبرودة مـع اليبوسـة كانت البسائط الموضـوعة لتلك المـزدوجات

أربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة وهـو الهواء والموضوع للبرودة والـرطوبـة وهو المـاء والموضـوع للبرودة واليبـوسة وهو الأرض والدليـل على انها كـرات هو انهـا بسائط وقـد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى والنـار حارة في الغـاية فـطلبت العلو والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فـوق باقي العنـاصر والمـاء بارد فـطلب السفل والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز وهذه الأربع كـرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولأن خسوف القمر إذا اعتبـر في وقت بعينه في بعض البـلاد لم يـوجد في البلد المخـالف لذلـك البلد في الطول في ذلـك الـوقت بعينـه والسـائر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجـانب الشمالي يـزداد عليـه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنـوبي وبالعكس وهـذا يدل على كـرية الأرض والأغوار والانجاد لا تؤثر في الكرية لصغرهـا بالنسبـة اليها وأمـا الماء فـلأن راكب البحـر إذا قـرب من جبـل ظهـرت لـه قلَّته أولا ثم أسفله ثـانيـا والبعد بينه وبين القلة أكثـر مما بينـه وبين الأسفل والسبب فيـه منـع حـدبـة المـاء عن ابصار الأسفـل وأما البـاقيات فلمـا مـر من بسـاطتهـا وهي تقتضي الكرية وانما استفيد عـدد هذه العنـاصر وانحصـارها في اربـع من مزاوجـات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

**قـال : وكـل منهـا ينقلب إلى المـلاصق وإلى الغيـر بـواسـطة أو بوسائط.**

**أقـول :** هذه العنـاصر الأربعـة كل واحـد منهـا ينقلب إلى الآخـر أمـا ابـتـداء كصيرورة النـار هواء أو بـواسـطة واحـدة كصيـرورتهـا مـاء بـواسـطة انقلابها هـواءً ثم انقلاب الهـواء مـاء أو بـوسائط كصيـرورتها أرضـا بواسـطة إنقلابها هـواء ثم مـاء ثـم أرضـاً والأصل فيـه أن غالب الأمـر انقلاب العنصر إلى مـلاصقة كـانقلاب النـار هـواءً ابتـداءً وإلى البعيد بـواسـطة ويـدل على انقـلاب كل واحـد منها إلى صـاحبه مـا نشاهـده من صيرورة النـار هـواء عنـد

الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءً عند اسخانه وصيرورة الماء أرضاً كما يعقد أهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير أحجاراً صلبة وأما صيرورة الأرض ماء كما يتخذون مياهاً حارة ويحلون فيها أجساداًصلبة وأما صيرورة الأرض ماء كما يتخذون مياهاً حارة يحلون فيها أجساداًصلبة حجرية حتى تصير مياهاً جارية.

**قال : فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها.**

**اقول** : لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة : (الأول) انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة (الثاني) انها يابسة وهو معلوم بالحس أيضا ان عنى باليبوسة ما لا يلصق بغيره وأما ان عنى بها ما تعسر تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى (الثالث) انها شفافة وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوى كما في أصول الشعل (الرابع) انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك

بسيط لا جزء له ولو فرض لـه أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكاناً لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكاناً للاخر (الخامس) انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها (السادس) انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر.

**قال : والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.**

**اقول** : لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له أحكاماً أربعة (الأول) انه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب الى أنه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق (الثاني) انه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع إلى الكيفية الانفعالية (الثالث) انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفاً بالبصر (الرابع) انه ذو طبقات أربع (الطبقة الأولى) المجاور للأرض المتسخن لمجاورة الأرض المتشعشعة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للارض (الطبقة الثانية) وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة (الطبقة الثالثة) الهواء الصرف (الطبقة الرابعة) طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركة وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس.

**قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الأرض له طبقة واحدة.**

اقـول : ذكر للمـاء خمسة أحكـام (الأول) انه بـارد والحس يدل عليـه لأنـه مع زوال المسخنـات الخارجيـة يحس بـرده واختلفـوا فـالأكثـر على ان الأرض أبـرد منه لأنهـا أكثف وأبعد من المسخنـات والحركـة الفلكيـة وقـال قوم آخرون ان الماء أبرد لأنـا نحس ذلك وهـو ضعيف لأن الشيء قد يكـون أشـد بـرداً في الحس ولا يكـون في نفس الأمـر كـذلـك كمـا في جـانب السخونة ولهذا كانت السخـونة في الأجسـام الذائبـة كالـرصاص وغيـره أشد في الحس من النار الصرفة الخاليـة عن الضد لسـرعة انفصـال النار الصـرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثـرها كـذلك ههنـا أثر المـاء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى عمق كـل جزء منـهيلتصق به بخـلاف التراب المتنـاثر عنـه سريعـاً فكان الاحسـاس ببرد المـاء أكثر (الثـاني) انه رطب وهـو ظاهـر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لأنه بـارد بالـطبع والبـرد يقتضي الجمود وانمـا عـرض السيـلان لـه بسبب سخـونـة الأرض والهـواء ولـو خلي وطبعـه لإقتضى الجمود (الثالث) انـه شفاف لأنـه مع صرافته لا يحجب عن الأبصـار وقيـل انـه ملون وإلا لم يكن مـرئيـاً ولضعف لـونـه لم يحجب عن الابصـــار (الرابع) انه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعـادلة والا لإستحـال الأضعف وعدم عنصـره فلولا احـاطتـه بثـلاثـة أربـاع الارض لكان أقل من الارض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كـان هو البحـر وإلا فإمـا ان يكـون فوق الارض أو تحتها والتالي بـاطـل وإلا لكـان اصغـر من الارض فيبقى الأول وهـو البحـر (الخامـس) انـه ذو طبقة واحـدة وهـو البحـر وهـــو ظاهر.

**قـال: والأرض بـاردة يـابسـة سـاكنـة في الـوسط شفّـافـة لهـا ثـلاث طبقات.**

أقول: ذكر للأرض أحكاماً خمسة (الأول) أنهـا باردة لأنهـا كثيفة وقـد سلف البحث في أنهـا أبرد العنـاصر (الثـاني) أنها يـابسة وهـو أيضـاً ظـاهـر (الثالث) أنها ساكنة في الـوسط وقد تنـازع في ذلك جمـاعة فـذهب قوم الى

أنهـا متحـركـة الى السفـل وآخـرون الى العلو وآخـرون بـالاستـدارة والحق خلاف ذلك كله وإلّا لمـا وصل الحجـر المرمى اليهـا إن كانت هـابطة ولمـا نـزل الحجر المـرمى إلى الفوق إن كـانت صاعـدة ولما سقط عـلى الاستقامـة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد أشار في هذا الحكم الى فائـدة بقولـه في الـوسط وهو الـرد على من زعم أنها سـاكنة بسبب عـدم تنـاهيهـا من جـانب السفـل لا من حيث الـطبـع وبيـان بـطلان هـذا القـول ظـاهـر لأن الأجسـام متناهية (الرابع) أنها شفّافة وقد وقع فيه منـازعة بين القوم فذهب جماعـة اليه لأنها بسيطة وذهب آخـرون الى المنع لأنـا نشاهـد الأرض فان كـانت بسيطة فـالمطلوب وإن كـانت ممتزجـة بغيرهـا كانت الأرضيـة عليهـا أغلب فكـانت الشفـافية أغلب وليس كـذلك ثم نقضـوا كبرى ذلـك بالقمـر (الخـامس) في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضـة وهي المركـز وما يقـاربه وطبقـة طينيـة وطبقة مخلوطـة بغيرهـا بعضها منكشف وهـو البـر وبعضهـا أحـاط بـه البحر.

## المسألة الثالثة: في البحث عن المركبات

**قال: وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها.**

**أقـول:** لمـا فـرغ من البحث عن البسـائط شـرع في البحث عـن المـركبات وبـدأ من ذلك بـالبحث عن بسائـطهـا واعلم ان المـركبـات انمـا تتـركب من هـذه العنـاصـر الأربعـة لأن العنصـر الـواحـد بسيط لا يقـع بـه التفـاعل فـلا بد من كثـرة ولما دلَّ الاستقـراء على انتفـاء صـلاحيـة مـا عـدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبـة واليبوسـة أو ما ينسب اليهـا الفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعـل إنما هـو في هذه الأربعـة وحواملهـا فكـانت الاسطقسـات هذه العنـاصر الأربعـة لا غير وهـذه العناصـر من حيث هي أجـزاء العالم تسمى أركـاناً ومن حيث أنهـا تتـركب منـه المـركبـات من المعادن والنباتات تسمى أسطقسات.

**قال: وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض.**

**أقول**: المركبات عند محققي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه الى نفي ذلك وقال إن هنا أجزاءً هي لحم وأجزاء هي عظام وأجزاءً هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فإذا اجتمع أجزاء من طبيعة واحدة ظنّ أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فإنّا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة.

**قال: وتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج.**

**أقول**: لما ذكر أن المركبات إنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما في الآخر لم يخل اما ان يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقترنا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبقَ إلّا أن يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالبارد واعتدلا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً يفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف وفيه نظر لأن المادة المنفعلة إنما تنفعل

في كيفية الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل.

**قال: مع حفظ صور البسائط.**

**أقول**: نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفا أن هٰهُنا مذهباً غريباً عجيباً وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلاً بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها الى أن تصير حرارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءاً من المركب فتصير النار البسيطة لحماً وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كوناً وفساداً لا مزاجاً ولأن الكاسر باقٍ مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات ونقض ما ذكروه بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فإن شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

**قال: ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال.**

**أقول**: الأمزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية إذ المركبات كلها اشتركت في الطبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد من أن يكون هذا الاختلاف

بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه أقرب الى الاعتدال قبل نفساً أكمل.

**قال: مع عدم تناهيها بحسب الشخص وإن كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسعة.**

**أقول:** الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر وغير متناه فكانت الأمزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفاً افراط وتفريط فان نوع الانسان مثلاً له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما إفراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد مزاج الانسان وكذلك كل نوع إذا عرفت هذا (فاعلم) أن الأمزجة تسعة لأن البسائط أما أن تتساوى فيه وهو المعتدل أو يغلب أحدهما أما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبة الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

**قال: الفصل الثالث في بقية أحكام الاجسام وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.**

**أقول:** لما فرغ عن البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

## المسألة الأولى: في تناهي الاجسام

وقد اتفق أكثر العقلاء عليه وإنما خالف فيه حكماء الهند واستدل

المصنف على ذلك بوجهين (الأول) برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من احدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر وثاني الأول مقابلاً لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه وهو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهو المطلوب إذا عرفت هذا فلنرجع الى تتبع ألفاظ الكتاب (فقوله) وتشترك الأجسام في وجوب التناهي إشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي إذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة هٰهُنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصاً فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

**قال: ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.**

**أقول**: هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد وتقريره إنا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهى على الاستقامة فإن النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني أعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين .

## المسألة الثانية :
## في ان الاجسام متماثلة

**قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة.**

**أقول** : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام إلى انها مختلفة خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدل المصنف على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع أما عند الأوائل فان حده الجوهر القابل للأبعاد وأما المتكلمون فانهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان إمّا ناطق أو صاهل ويراد بهما الانسان والفرس.

## المسألة الثالثة : في ان الأجسام باقية

**قال : والضرورة قضت ببقائها.**

**أقول** : المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فالتزم بعدم بقائها وانها تتجدد حالا فحالا كالاعراض غير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل إن النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

## المسألة الرابعة :

## في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان

**قال : ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية المشمومة كالهواء.**

أقول : ذهب المعتزلة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان ومنعت الأشعرية منه أما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك كالهواء واحتجت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خالياً عنه وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأن الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لإفتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه.

## المسألة الخامسة : في ان الاجسام يجوز رؤيتها

**قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري.**

**أقول** : ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرؤي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفاً.

## المسألة السادسة : في ان الاجسام حادثة

**قال : والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر.**

**أقـول** : هذه المسـألة من أجـل المسائـل وأشـرفهـا في هـذا الكتـاب وهي المعركة العظيمة بين الاوائـل والمتكلمين وقد اضـطربت انظار العقـلاء فيهـا وعليهـا مبنى القـواعـد الاسـلاميـة وقـد اختلف النـاس فيهـا فـذهب المسلمـون واليهـود والنصـارى والمجـوس إلى ان الاجسـام محـدثـة وذهب جمهور الحكماء إلى انها قديمـة وتفصيل أقوالهم في ذلك ذكـرناه في كتـاب المنـاهج إذا عـرفت هذا (فنقـول) الدليـل على ان الاجسـام حـادثـة انهـا لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شأنه فهو حادث فـالاجسام حـادثة أما الصغرى فلأن الاجسام لا تخلو عن الحـركة والسكـون وهي أمور حـادثة متناهية وأما بيان عـدم انفكاك الجسم عنهمـا فضروري لأن الجسم لا يعقـل مـوجوداً في الخـارج منفكاً عن المكـان فان كـان ثابتـاً فيه فهـو الساكن وان كـان منفكاً عنـه فهو المتحـرك واما بيـان حدوثهمـا فظاهـر لأن الحـركـة هي حصول الجسم في الحيز بعـد أن كان في حيـز آخر والسكـون هو الحصـول في الحيـز بعد ان كـان في ذلك الحيـز فماهيـة كـل واحـد منهمـا تستـدعي المسبوقية بالغير والأزلي غيـر مسبوق بـالغير فمـاهية كـل واحد منهمـا ليست قديمة وايضاً فان كـل واحد منهمـا يجوز عليـة العدم والقـديم لا يجوز عليـه العدم اما الصغرى فلأن كـل متحرك على الاطـلاق فان كـل جزء من حـركته يعدم ويوجد عقيبه جـزء آخر منهـا وكل سـاكن فانـه اما بسيط أو مـركب وكل بسيط سـاكن يمكن عليه الحـركة لتسـاوي الجـانب المـلاقي منـه لغيـره من الاجسـام والجـانب الـذي لا يـلاقيـه في قبـول المـلاقـاة فـأمكن على غيـر المـلاقي الملاقـاة كما امكنت على المـلاقي لكن ذلك انمـا يكون بـواسـطة الحـركة فكـانت الحركـة جائـزة عليه وأمـا المركب فـانه مـركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من اجـزاء المركب وامـا الكبـرى فلأن القـديم ان كان واجب الـوجود لـذاته استحـال عدمـه وان كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لاستحالـة صدور القـديم عن المختار لأن المختار انما يفعـل بواسـطة القصد والـداعي والقصد انمـا يتوجّه إلى ايجاد

المعدوم فكل اثر لمختار حادث فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجباً فان كان واجباً لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

**قال: واما تناهي جزئياتهما فلأن وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضاً.**

**أقول**: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى والاوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه: (أحدها) ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع (الثاني) انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما (الثالث) التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الازل جملة ومن زمان الطوفان إلى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمر إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً (الرابع) ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقاً لما قبله والسبق واللحوق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لأنهما اخذا بالنسبة إلى شيئين.

إذا عـرفت هذا (فنقـول) إذا اعتبرنـا الحوادث المـاضيـة المبتـدئـة من الآن تارة من حيث ان كل واحـد منهما سـابق وتارة من حيث هـو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائنان بـالاعتبار متـطابقين في الوجـود ولا يحتاج في تـطابقهمـا إلى تـوهم تـطبيق ومـع ذلـك يجب كـون السـوابق اكثـر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع وإلى هذا اشـار بقولـه ويجب زيادة المتصف بـاحـديهمـا اعني بـاحـدى الاضـافتين وهـو اضـافـة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضـافة اللحـوق فاذن اللواحق منقـطعة في المـاضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق ايضاً تكـون متناهيـة لانها زادت بمقـدار متناه وهـذا الوجـه الاخير استنبـطه المصنف ولم نعثر عليـه في كلام القدماء.

**قال : والضـرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.**

**أقـول :** لمـا بيّن أن الأجسـام لا تنفـك عن الحـركـة والسكـون وبين حـدوثهمـا وتنـاهيهمـا وجب القـول بحـدوث الاجسـام لأن الضـرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

**قـال : فالاجسـام حـادثـة ولمـا استحـال قيـام الاعـراض الا بهـا ثبت حدوثها.**

**أقـول :** هذا نتيجـة ما ذكـر من الدليـل وهو القـول بحدوث الاجسـام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الـوجود إلى محـل تحل فيه وهي أما جسمانية أو غير جسمانية والكل حـادث أما الجسمـانية فـلامتناع قيامها بغير الاجسام وإذا كان الشرط حـادثاً كـان المشروط كـذلك بـالضرورة وأمـا غير الجسمـانية فبـالدليـل الدال على حـدوث كل مـا سـوى الله تعـالى والمصنف إنما قصد الأعراض الجسمانيـة بقولـه لما استحـال قيام الأعـراض إلا بها ثبت حدوثها.

**قـال : والحدوث اختص بـوقته اذ لا وقت قبله والمختـار يرجح احد**

مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم.

**أقول** : لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب (الشبهة الأولى) وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما أن يكون ازلياً أو حادثاً فان كان ازلياً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر معه لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد أمر او لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاماً ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه (احدها) ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لإنتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلا في الوهم وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدىء وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً(الثاني)أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا اما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح احد مقدريه على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر (الثالث) انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة (الرابع) ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده (الخامس) ان الله تعالى اراد ايجاد العالم

وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها (السادس) ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم قدمه أو الحادث فيلزم التسلسل.

**قال : والمادة منتفية.**

**اقول :** هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عدمياً والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لأنا نعللها به فهو مغاير وليس جوهرا لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه.

**قال : والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه.**

**أقول :** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان وإلّا لزم التسلسل.

**قال : الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه.**

**اقول :** لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل :

## المسألة الاولى : في العقول المجردة

(وآعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته وهذا الكلام سخيف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لأن الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنف نفي هذه الجواهر المجردة .

**قال : وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر ههنا مختار .**

**أقول** : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له (واعلم) ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول الأول هو العقل الاول وهو موجود مجرّد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم أن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله (ثم) يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال وإلى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه (الأول) قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو اما أن يكون جسماً او مادة أو صورة أو

نفساً أو عرضاً أو عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير (اما الأول) فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الأول واحد وإلى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران (واما الثاني) فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لأن نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة امكان ووجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الاول يجب أن يكون علة فاعلة لما بعده وإلى هذا القسم اشار بقوله وإلا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلاً وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا ان المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

واما (الثالث) فلأن الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها انما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي للصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده (وأما الرابع) فلأن النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلا وهو محال فهي إذاً مشروط تأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تأثير المستند اليه وهو محال وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره (واما الخامس) فلأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً باللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق

في وجوده فالحاصل أن الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لإستغنت في تأثيرها عنه إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجباً واما إذا كان مختاراً فلا فان المختار تتعدد آثاره وافعاله وسيأتي الدليل على انه مختار.

**قال : وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلاً او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال.**

**أقول** : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات إرادية لأنها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لأن الحركة اما طبيعية أو قسرية والمستدير لا تكون طبيعية لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فإن تركه بعينه هو التوجه إليه وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها إرادية وكل حركة إرادية فإنها تستدعي مطلوباً لأن العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلاّ لم يتوجه بالطلب نحوه فاما أن يكون كمالا في نفسه أو لا والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب وإذا كان المطلوب كما لا حقيقة فاما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لانقطعت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب وإلا لما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقي معقولاته غير الوضع فأن أوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا

يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم أن الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخراج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة والسرعة والبطء **لا يقال** لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لأنا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل **والجواب** ان هذا مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من أصله وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز أن يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة وأيضا فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبون استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الايون عنه معدومة مع استحالة

جصولها لـه عندكم فلم لا يجوز مثلهـا في الاوضـاع سلمنـا ذلـك لكن لم أوجبتم وجـود عقل يتشبـه به الفلك ولم لا يقـال ان خـروج الاوضـاع كمـال مقصود له فيتحرك لطلبـه من غير حـاجة إلى متشبـه به سلمنـا لكن لم أحلتم نفـع السافـل وحديث الاستكمـال مع انـه خطابي غيـر لازم وبـالجملة فهـذا الـوجه ضعيف جـداً إذا عرفت هـذا فنرجـع إلى تتبع الفـاظ الكتـاب فقـولـه وقولهم يقرأ بـالجر عـطفاً على قـوله كقـولهم وقولـه استدارة الحـركة تـوجب الارادة اشـارة الى مـا نقلنـاه عنهم من ان الحـركـة المستـديـرة لا تكـون إلا ارادية (وقولـه) المستلزمة للتشبـه بالكـامل إشـارة إلى ان الغايـة من الحركـة ليس كما لا يحصل دفعـة ولا ممتنع الحصـول بل هـو التشبه الحـاصل على التعـاقب (وقولـه) إذ طلب الحاصـل فعلا أو قـوة يوجب الانقـطاع إشارة إلى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بـالفعل وإلا لانقـطعت الحركـة ولا بالقـوة التي يمكن حصولها دفعة لذلـك ايضاً (وقـوله) وغيـر الممكن محال إشـارة إلى ان الكمال إذا كان ممتنـع الحصول استحـال طلبه (وقـوله) لتـوقفه على دوام مـا اوجبنـا انقطاعـه إشـارة إلى بيـان ضعف هـذا الـدليـل فـانـه مبني على دوام الحركة وقـد بينا وجـوب انقطاعـه (وقولـه) وعلى حصر اقسـام الطلب إشـارة إلى اعتـراض ثان وهـو ان نمنع حصـر اقسام الـطلب في انـه امـا ان يكـون كمـالاً حـاصلاً أو ممتنـع الحصـول أو يحصـل على التعـاقب (قـولــه) مـع المنـازعة في امتنـاع طلب المحال إشـارة إلى اعتـراض آخـر وهـو انـا نمنـع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب .

**قـال : وقـولهم لا علّيـة بين المتضـايفين وإلا لأمكن الممتنـع أو علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي.**

**أقول** : هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استـدلوا بهـا على اثبات العقـول وتقريـره أن نقول الافـلاك ممكنة فلهـا علة فهي إن كانت غيـر جسم ولا جسمـاني ثبت المطلوب وان كـانت العلة جسمانيـة لزم الـدور وان كانت

جسماً فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والثاني محال لأن المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوي محال ايضاً وبيانه يتوقف على مقدمات (احديها) ان الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً وهو ظاهر لأنه انما يؤثر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي (الثانية) أن المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها (الثالثة) إن الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والامكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً بشخصه المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتياً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فنقول (قوله) لا علية بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضايفين لأن أحدهما من حيث هو حاو مضائف للآخر والآخر من حيث هو محوي مضائف له وهذان الوصفان من باب المضاف و (قوله) وإلا لأمكن الممتنع إشارة إلى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة و (قوله) أو علل الاقوى بالاضعف إشارة إلى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي و (قوله) لمنع الامتناع الذاتي اشار إلى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع .

## المسألة الثانية : في النفس الناطقة

**قال : واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة .**

**أقول** : هذا هو البحث عن أحد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوٰة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان أو انسان صورة وإذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره وليست كمالا لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر عنه من افاعيل الحيوٰة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق.

## المسألة الثالثة: في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج

**قال: وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور.**

**أقول**: ذهب المحققون الى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) ما ذكره الاوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج إنما يحصل من إجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ هٰهُنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

**قال: وللممانعة في الاقتضاء.**

**أقـول**: هذا هـو الوجـه الثاني وتقـريـره أن المـزاج يمـانـع النفس في مقتضـاها كمـا في الرعشـة فان مقتضى النفس الحـركة الى جـانب ومقتضى المـزاج الحركـة الى جانب آخـر وتضاد الآثـار يستدعي تضـاد المؤثـر فههُنـا الممـانعـة بين النفس والمـزاج في جهـة الحـركـة وكـذلـك قـد يقـع بينهمـا الممـانعـة في نفس الحـركـة إمـا بأن تكـون الحـركـة نفسـانيـة لا يقتضيهـا المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فإن مزاجـه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة أو بـأن تكون طبيعيـة لا تقتضيها النفس كمـا في حال الهوى.

**قال: ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.**

**أقـول**: هذا هـو الوجـه الثالث الـدال على أن النفس مغـايـرة للمـزاج وتقريره أن الادراك إنما يكون بـواسطة الانفعـال فالـلامس إذا أدرك شيئاً فـلا بـد من أن ينفعـل عن الملمـوس فلو كـان الـلامس هـو المـزاج لبـطل عنـد انفعـالـه وحـدثت كيفيـة مـزاجيـة أخـرى وليس المـدرك هـو الكيفيـة الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثـانية لأن الثانية لأن المدرك لا بد وأن ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه.

## المسألة الرابعة: في أن النفس ليست هي البدن

**قال: ولما يقع الغفلة عنه.**

**أقول**: ذهب من لا تحصيل لـه إلى أن النفس الناطقـة هي البدن وقـد أبطله المصنف بوجوه ثلاثة (الأول) ان الانسان قـد يغفل عن بـدنه وأعضـائه وأجزائه الظاهرة والباطنة وهـو متصور لـذاته ونفسـه فيجب أن تغايـرها فقـوله ولما يقع الغفلة عنـه عطف على قـوله لمـا هي شرط فيـه أي والنفس مغايـرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه أعني البدن.

**قال: والمشاركة به.**

**أقول**: هذا هو الوجه الثاني الدال على أن النفس ليست هي البدن وتقريره أن البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به عطف على قوله الغفلة عنه أي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة به.

**قال: والتبدل فيه.**

**أقول**: هذا هو الوجه الثالث وتقريره أن أعضاء البدن وأجزاءه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر الى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به أي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه.

## المسألة الخامسة: في تجرد النفس

**قال: وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها.**

**أقول**: اختلف الناس في ماهية النفس وأنها هل هي جوهر أم لا والقائلون بأنها جوهر اختلفوا في أنها هل هي مجرد أم لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة أنها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف(ره) واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه أن هٰهُنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلّق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرداً لتجردها فمحله وهو النفس يجب أن يكون مجرداً لاستحالة حلول المجرد في المادي.

**قال: وعدم انقسامه.**

**أقول:** هذا هو الوجه الثاني وهو أن العارض للنفس أعني العلم غير منقسم فمحله أعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات (أحديها) أن هُنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة (الثانية) العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من أجزائه إما أن يكون علماً أو لا والثاني باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمراً زائداً أو لا فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بعلم هذا خلف وان كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسماً فيعود البحث أو لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وإن كان كل جزء علماً فإما أن يكون علماً بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل هذا خلف أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف (الثالثة) ان محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فإما أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام (الرابعة) ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقاً عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

**قال: وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه.**

**أقول:** هذا هو الوجه الثالث وتقريره أن النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية وقد بيّنا أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن.

**قال: ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً.**

**أقول:** هذا هو الوجه الرابع وتقريره أن النفس لو حلّت جسماً من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقّل له أو كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية أن القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل أما أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أو لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائماً لدوام تلك الصورة للمحل وإن لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة أخرى لمحلها فيها وإلّا لزم اجتماع المثلين وإما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى ألفاظ الكتاب فقوله (ره) ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من قلب أو دماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً.

**قال: ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض.**

**أقول:** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره: ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاجاً الى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه فإذا إستغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في إدراكها لذاتها ولآلتها ولادراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة أيضاً فقوله ولاستلزام استغناء العارض عني بالعارض هٰهنا التعقل وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل.

**قال: ولانتفاء التبعية.**

**أقول:** الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره أن القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانية.

**قال: ولحصول الضد.**

**أقول:** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها فان من نظر طويلاً الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكاً تاماً والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل لها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد.

## المسألة السادسة: في أن النفس البشرية متحدة في النوع

**قال: ودخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها.**

**أقول:** اختلف الناس في ذلك فذهب الأكثر الى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب أرسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى أنها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكروه بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذاك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنساً فان قال أن حد الكلي حد لكل نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى

مـا قلناه في التحـديد منعنـا ذلك وألـزمناه الـدور لأن الأشيـاء المتكثـرة إنمـا يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهيـة فلو استفدنـا وحدتهـا من الدخول في الحد الواحـد لزم الـدور والتحديـد ليس راجعاً الى المفهـوم من النفس بـل الى حقيقتهـا في نفس الأمـر وإلا لكـان الحـد حـداً بحسب الاسم لا حداً بحسب الحقيقة.

**قال: واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.**

**أقول**: هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافهـا وتقريـر الدليـل أنهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجـور والذكـاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكـون واحداً والعـوارض مختلفة فإن بارد المـزاج قد يكـون في غايـة الذكـاء وكذا حـار المزاج قـد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقيـة ولا من الأسباب الخـارجة لانهـا قد تكـون بحيث تقتضي خلقاً والحـاصل ضـده فعلمنـا أنهـا لوازم للماهية وعند اختـلاف اللازم يختلف الملزوم والجـواب أن الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدهـا بل النفس والعـوارض المختلفة ومجمـوع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لا يلزم أن يكـون كل جـزء أيضاً مختلفـاً فهـذه الحجة مغـالطة هـذا صورة مـا أجاب بـه المصنف في بعض كتبـه عن هذه الحجة وفي هـذا نظر والأقـرب في الجواب مـا ذكره هٰهُنـا وهو أن هـذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض.

## المسألة السابعة: في أن النفوس البشرية حادثة

**قال: وهي حادثة وهو ظـاهر على قـولنا وعلى قـول الخصم لو كـانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.**

**أقـول**: اختلف الناس في ذلـك فالمليـون ذهبوا الى أنهـا حادثـة وهـو ظـاهـر على قـواعـدهم لمـا ثبت من حـدوث العـالم وهي من جملة العـالم

ولأجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا وأما الحكماء فقد إختلفوا هٰهُنا فقال أرسطو إنها حادثة وقال أفلاطون إنها قديمة والمصنف ذكر هٰهُنا حجة أرسطو أيضاً على الحدوث وتقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت أزلية لكانت أما واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهر وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة أزلاً فاما أن تتكثر فيما لا يزال أولا تتكثر والثاني باطل والا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو إتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضّدين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن اما إن كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف وأما أن يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلاَّ لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة وأظن أن قوله (ره) وإلاَّ لزم اجتماع الضدين إشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً والقول بالكثرة مع تجدّدها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضاً وأما بطلان كثرتها أزلاً فلأن التكثر أما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لأن كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات وأظن أن قوله أو بطلان ما ثبت إشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه (وأما الثالث) فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع إنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العارض إلى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة وإلاَّ لزم التناسخ وهو محال وأظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع إشارة إلى هذا .

## المسألة الثامنة: في أن لكل نفس بدناً واحداً وبالعكس

**قال: وهي مع البدن على التساوي.**

**أقول**: هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

## المسألة التاسعة: في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

**قال: ولا تفنى بفنائه.**

**أقول**: اختلف الناس هٰهُنا فالقائلون بجواز إعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا هٰهُنا أما الأوائل فقد اختلفوا أيضاً والمشهور أنها لا تفنى أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادة المعدوم فيجب أن لا تفنى وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدمت لكان إمكان عدمها محتاجاً الى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركّبة هذا خلف على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى إمكانها قبولها للعدم فتكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين أحدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك

بـامكان الحـدوث فانـه يتحقق هناك إمكـان من دون مادة قـابلة فكذا إمكـان الفساد.

## المسألة العاشرة: في إبطال التناسخ

**قال: ولا يصير مبدأ صورة لآخر وإلّا بطل ما أصلناه من التعادل.**

**أقـول:** اختلف النـاس هٰهُنـا فـذهب جمـاعـة من العقـلاء الى جـواز التناسخ في النفوس بأن تنتقـل النفس التي كانت مبـدأ صورة لـزيد مثـلاً الى بـدن عمرو ويصيـر مبدأ صـورة له ويكـون بينهما من العـلاقـة كمـا كـان بين البـدن الأول وبينهـا وذهب الأكثـر مـن العقـلاء الى بـطلان هـذا المـذهب والدليل عليه إنا قـد بيّنا أن النفـوس حادثـة وعلة حدوثهـا قديمـة فلا بـد من حـدوث استعـداد وقت حـدوثهـا ليتخصص ذلـك الوقـت بـالايجـاد فيـه والاستعداد إنما هـو باعتبـار القابـل إذا حـدث الاستعـداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فـاذا حدث بـدن تعلقت به نفس تحـدث عن مباديهـا فاذا انتقلت اليه نقس أخرى مستنسخة لزم اجتمـاع النفسين لبدن واحـد وقد بينـا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى تـوجد نفسـان لبدن واحـد وبالعكس.

## المسألة الحادية عشرة: في كيفية تعقل النفس وإدراكها

**قال: وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات لـلامتياز بين المختلفين وضعـا من غير استناد.**

**أقـول:** اعلم ان التعقـل هـو إدراك الكليـات والادراك هـو الاحسـاس بـالامور الجـزئية وقـد ذهب جماعـة من القدمـاء الى أن النفس تعقل الأمـور الكليـة بذاتهـا من غير احتيـاج الى آلة وتـدرك الأمور الجـزئية بـواسطة قـوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الأول ظاهر فانا نعلم قـطعاً ان نـدرك الأمور الكلية مع اختلال كـل عضو يتـوهم أنه آلـة للتعقل وقـد سلف تحقيق

ذلك وأمّا الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الآلات فلأنا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع إتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضهما ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للآخذ فان كان محل أحديهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص أحديهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض اليهما واحدة فبقى أن يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحل فيه أحديهما غير الجانب الذي تحل فيه الأخرى إذا عرفت هذا (فقوله) وتعقل بذاتها إشارة الى ما ذكرناه من أن التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير آلة (وقوله) وتدرك بالآلات إشارة الى أن إدراك الامور الجزئية إنما يكون بواسطة قوى جسمانية (وقوله) للامتياز بين المختلفين وضعاً إشارة الى ما مثلناه من الامتياز بين العينين (وقوله) من غير استناد أي من غير استناد إلى الخارج.

## المسألة الثانية عشرة: في القوى النباتية

**قال: وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة.**

**أقول**: لما كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى إيراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك إنما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً الى زيادة في مقداره على تناسب في أقطاره بأجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل

جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجبل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصور الانسانية إلى إحالة تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشوء والمولدة هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم والصور والقوى والاعراض واعلم أن اسناد التصوير الى هذه القوى باطل وسيأتي بيانه أن شاء الله تعالى.

**قال: وأخرى أخص بها يحصل الادراك أما للجزئي أو للكلي.**

**أقول:** للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الادراك أما للجزئي وهو الاحساس وأما للكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان.

**قال: وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.**

**أقول:** القوة الغاذية يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لأن تجعله الغاذية جزءاً بالفعل من المغتذى والدافعة للفضلات.

**قال: وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.**

**أقول:** قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح لأن

يصير دماً تدفعه الى الكبد وفيها أيضاً قوة جاذبة لما يغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة.

**قال: والنمو مغاير للسمن.**

**أقول:** النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة متداخلة في أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سميناً فان أجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل.

**قال: والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً.**

**أقول:** أثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الاشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وأيضاً فان هذه التشكيلات أمور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها أشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة.

## المسألة الثالثة عشرة: في أنوع الإحساس

**قال: وأما قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله.**

**أقول:** لما فرغ من البحث عن الامر العام أعني القوة النباتية شرع الآن في البحث عما هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لأن باقي الحواس

يـراد لجلب النفع وهـو لدفـع الضرر ولمـا كـان دفـع الضـرر أولى من جلب النفـع لا جـرم قـدم البحث فيـه على غيـره من القـوى الحسـاسـة واعلم ان اللمس كيفيـة قـائمـة بـالبـدن منبثـة في ظـاهـره أجمـع يـدرك بــه المنـافي والملائم.

**قال: وفي تعدده نظر.**

**أقول:** اختلف الناس في أن اللمس هـل هو قـوة واحدة أو قـوى كثيرة فالجمهور على أنها قوى أربع (الأولى) الحاكمـة بين الحار والبـارد (الثانيـة) الحاكمة بين الرطب واليابس (الثالثة) الحـاكمة بين الصلب واللين (الـرابعة) الحاكمة بين الخشن والاملس لأن القوة الواحـدة لا يصدر عنهـا أكثر من أمـر واحد.

**قـال: ومنه الـذوق ويفتقر الى تـوسط الرطـوبة اللعـابية الخـاليـة عن المثل والضد.**

**أقول:** الذوق قوة قائمـة بسطح اللسـان لا يكفي فيه المـلامسة بـل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابيـة الخاليـة عن الطعـوم لأنها ان كـانت ذات طعم ممـاثل للمـدرك لم يتحقق الادراك لأن الادراك إنمـا يكـون بـالانفعـال والشيء لا ينفعـل عن ممـاثله وان كـانت ذات طعم مضـاد لم تؤد الكيفيــة على صرافتها في الصحة كما في المرض.

**قـال: ومنه الشم ويفتقـر الى وصول الهـواء المنفعل من ذي الـرائحة إلى الخيشوم.**

**أقول:** الشم قوة في الـدماغ يحملهـا زائدتنـا شبيهتان بحلمتي الثـدي نـابتتان من مقـدم الدمـاغ قد فـارقتا لين الـدماغ قليـلاً ولم يلحقهما صـلابـة العصب ويفتقر الى وصول الهـواء المنفعل عن ذي الـرائحة الى الخيشـوم أو وصول أجزاء من ذي الـرائحة اليـه لأنه انمـا يدرك بـالملاقـاة وقد ذهب قـوم

الى أن الشم إنما يكون بأن يتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة لأن الدلك والتبخير يفتحان الرائحة ويذكيانها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف (ره) نبّه بكلامه على تجوير الأمرين وإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

**قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ.**

**أقول:** ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تعدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الابصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف (ره) مال الى هذا هٰهُنا وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

**قال: ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.**

**أقول:** المبصرات أما أن يتعلق الابصار بها أولا وبالذات أو ثانياً وبالعرض والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

**قال: وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة.**

**أقول:** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تأثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف بقوله فينا لأن الإدراك ثابت في حقه تعالى ولا

يتصور فيه التأثر وذهبت الاشاعرة الى أنه معنى زائد على تأثر الحدقة.

**قال** : **ويجب حصوله مع شروطه.**

**أقول** : شروط الادراك سبعة ( الأول ) عدم البعد المفرط. ( الثاني ) عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين. ( الثالث ) عدم الحجاب ( الرابع ) عدم الصغر المفرط. ( الخامس ) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. ( السادس ) وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره. ( السابع ) أن يكون المرئي كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والأوائل أن عند حصول هذه الشروط يجب الإدراك بالضرورة فإن سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة كنا لا ندركها وذلك سفسطة أما الأشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشروط مع انتفاء الإدراك واحتجوا بأنا نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشروط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا أدركنا بعض الأجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئي أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي فالعمود أقصر لأنه يوتر الحادة والضلعان أطول لأنهما يوتران القائمة.

**قال** : **بخروج الشعاع.**

**أقول** : اختلف الناس في كيفية الأبصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المصنف، وقال أبو علي ان الأبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والأول

باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت وأيضاً فإن حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسرية وظاهر انها ليست إرادية لأن الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الأبصار للمقابل وأما الثاني فلأنه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .

**قال : فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه .**

**أقول :** الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صيقلياً كالمرآة انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئي كنسبة العين إليه ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة كلما وضعه إليها كوضع المرئي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه وإذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنة التي نشاهدها فإنه لا ينعكس عنها شعاع إلى العين لعدم الملاسة وهذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة . وأما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الرائي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة أخرىٰ وهو باطل لأن الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغير وضع الرائي .

**قال : وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي .**

**أقول :** هذا إشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا أدرك المدرك الشيء كما هو وإن لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين . أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا الصورة تنطبع أولاً في الجليدية وليس الإدراك عندها وإلاّ لأدركنا الشيء الواحد

شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذٍ يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وإن لم ينفذ المخروطان نفوذاً على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول .

## المسألة الرابعة عشرة :
## في أنواع القوى الباطنية المتعلقة بإدراك الجزئيات

**قال : ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات .**

**أقول** : أثبت الأوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية ( الأولى ) بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات. ( الثانية ) خزانته وهي الخيال. ( الثالثة ) الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية . ( الرابعة ) خزانته وهي الحافظة. ( الخامسة ) القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة إنسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية ومتفكرة إن استعملتها القوة الناطقة .

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه ( أحدها ) انا نحكم على صاحب لون معيّن بطعم معيّن فلا بد من حضور هذين المعنين عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معاً في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من إثبات قوة باطنة هي الحس المشترك وإلى هذا الدليل أشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات .

**قال : لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة .**

**أقول** : هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك وتقريره إنا نرى القطرة النازلة خطاً والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع أنه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لأن البصر إنما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لأنها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة أُخرى يحصل بها إدراك القطرة حال حصولها في المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل إنمحاء الصورة الأولى عن القوة الشاعرة فتتصل الصورتان في الحس المشترك فيرى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة .

**قال : والمبرسم ما لا تحقق له .**

**أقول** : هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوة وتقريره أن صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج وإلَّا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بيّنا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوة جسملنية ترتسم فيها هذه الصور .

**قال : والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ .**

**أقول** : هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولاً واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الأثرين عن علة واحدة ولأن الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الأسرار .

**قال : والوهم المدرك للمعاني الجزئية .**

**أقـول** : هذه القـوة الثالثـة المدركـة للمعاني الجـزئيـة وتسمى الـوهم وهي مغـايـرة للنفس النـاطقـة لمـا تقـدم من أن النفس لا تـدرك الجـزئيـات لـذاتها وأشـار إليه بقـولـه الجـزئيـة وللحس المشتـرك لأن هـذه القـوة تـدرك المعاني والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة وأشار إليه بقـوله للمعـاني وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والـوهم شأنـه الإدراك فتغايـرا كما قلنـا في الحس والخيال وأشار إليه بقوله المدرك .

**قال : والحافظة .**

**أقـول** : هذه القـوة الرابعـة المسماة بـالحـافـظة وهي خـزانـة الـوهم والدليل على اثباتها كما قلنا في الخيـال سواء وهـذه تسمى المذكـرة باعتبـار قوتها على استعادة الغائبـات ولهم خلاف في أن المـذكرة هـل هي الحافـظة أو غيرها .

**قال : والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .**

**أقول** : هذه القوة الخامسة المسمّاة بـالمتخيلة باعتبـار استعمال الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تـركب بعض الصور مـع بعض كمـا تركب صـورة جذع عليـه رأس إنسان وتـركب بعض المعاني مـع بعض وتركب بعض الصور مع بعض المعاني ويـدل على مغايـرتها لمـا تقدم صدور هذا الفعـل عنها دون غيـرها من القـوى لامتناع صـدور أكثر من فعـل واحد عن قوة واحدة .

**قال : الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة .**

**أقـول** : لمـا فـرغ من البحث عن الجـواهـر انتقـل إلى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل :

## المسألة الأولى : في أن الاعراض منحصرة في تسعة

هـذا رأي أكثـر الأوائـل فـإنهم قسمـوا المـوجـود إلى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن إما غني عن الموضـوع وهو الجـوهر أو محتاج إليه وهـو العرض ( وأقسـامه تسعـة ) الكم والكيف والأين والوضـع والملك والإضـافـة وأن يفعـل وأن ينفعـل والمتى والمتكلمـون حصـروه في أحـد وعشـرين هي الكـون واللون والـطعـوم والـروائـح والحـرارة والبـرودة والـرطوبـة واليبوسـة والتأليف والاعتمـاد والحيـوة والقـدرة والاعتقـاد والـظن والنـظر والإرادة والكـراهـة والشهـوة والنفـرة والألم واللذة وأثبت بعضهم أعـراضاً أُخـر يـأتي البحث عنهـا وهـذه الاعـراض منـدرجـة تحت تلك لأن الكـون هو الأين أو مـا يقارنـه وباقي الاعـراض التي ذكروهـا مندرجـة تحت الكيف فـلأجل هـذا بحث المصنف ( قده ) عن الاعـراض التسعة لـدخـول هذه تحتها ومع ذلك فـالأوائل لم يـوجد لهم دليـل على حصر الاعـراض في التسعة وبعضهم جعل أجنـاس الممكنات منحصـرة في أربعة الجـوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان .

## المسألة الثانية : في قسمة الكم

**قـال : الأول الكم فمتصله القـار جسم وسـطح وخط وغيـره الـزمـان ومنفصله العدد .**

**أقول** : الكم إما متصل أو منفصل ونعني بالمتصل مـا يوجـد فيه جـزء مشتـرك يكون نهـاية لأحـد القسمين وبدايـة للآخـر كـالجسم إذا نصف فـإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهايـة لأحدهمـا وبدايـة للآخـر والمنفصل ما لا يكون كذلـك كالأربعـة المنقسمة إلى اثنين واثنين فـإنه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثـة ولا يتوهم أن الـوسط بدايـة لأحد القسمين ونهاية للآخر لأنه لو عـد فيهما صـارت الثلاثـة أربعة وان أسقط منهـا صارت

اثنين ولا أولوية لأحدهما دون الآخر إذا عرفت هذا فنقول المتصل إما قار الذات وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجسم أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعاً للآخر والقار الذات إما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير .

## المسألة الثالثة : في خواصه

**قال : ويشملهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وإمكان وجود العاد .**

**أقول** : ذكر للكم ثلاث خواص ( الأولى ) قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فإن أحد الشيئين إنما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار ( الثانية ) قبول القسمة وذلك لأن الماهية إنما يعرض لها الانقسام والاثنينية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم هٰهُنا الأول ( الثالثة ) إمكان وجود العاد وذلك لأن المنقسم إنما ينقسم إلى آحاد هي أجزاؤه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل فإن اللازم المطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل .

**قال : وهو ذاتي وعرضي .**

**أقول** : الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له ومنه ما هو

بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل أو عارض كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضية لا ذاتية أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي المقوى عليه في المدة أو العدة أو الشدة وعدم تناهيه .

## المسألة الرابعة : في أحكامه

**قال : ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما .**

**أقول** : قد بيّنا أن الكم إما متصل وإما منفصل وأيضاً إما ذاتي أو عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للأول منهما فإن الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدد وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة أيضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما .

**قال : وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية .**

**أقول** : يريد أن الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان ( أحدهما ) أن المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة . بيانه أن أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر وإما المتصل فلأن أحد النوعين إما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلاً لضده ولا مقبولاً له فحصول التقويم والقابلية المنافيين للضدية يقتضي انتفاء الضدية . ( الثاني ) ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه . بيانه أن للتضاد شرطين ( أحدهما ) اتحاد الموضوع ( الثاني )

أن يكون بينهما غاية التباعد وهمـا منتفيان هنـا أما عـدم اتحاد المـوضوع في العـدد فلأنـه ليس لشيء من العددين مـوضوع قـريب مشترك وكـذا المتصل فـإن الجسم الـطبيعي معـروض للتعليمي وللسـطح بـواسـطة التعليمي وكـذا للخط بواسطة السطح واما عـدم كونهمـا في غايـة التباعـد إذ لا مقدار يـوجد إلَّا ويمكن أن يفـرض ما هـو أكبر منـه أو أصغر فـلا غايـة في التباعـد وكـذا العدد .

**قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها .**

**أقول** : الكم بأنواعه يوصف بأن بعضـاً منه زائـد على بعض آخر فـإن الستـة أزيد من الثـلاثة وكـذا الخط الذي طـوله عشـرة أزيد من الـذي طولـه خمسة فيصدق عليـه وصف الزيـادة ومقابلهـا أعني النقصان لأن الـزائد إنمـا يعقـل بالقيـاس إلى الناقص وكـذا يـوصف بـالكثـرة والقلة ويمتنـع اتصـافـه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فإنه لا يعقـل أن يكون خـط أشد من خط آخـر في الخـطية ولا ثـلاثة أشـد من ثلاثـة أُخرىٰ في الثـلاثية والفـرق بين الشـدة والكثـرة ظاهـر وكذا بين الـزيادة والشـدة فإن الكثـرة والزيـادة إنمـا تتحققـان بـالنسبة إلى أصـل موجـود لا يتغير فصله بسبب الـزيادة ولا حقيقتـه بخـلاف الشدة .

**قال : وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية .**

**أقول** : الأنواع الثلاثة للكم المتصل القار الـذات قد تؤخـذ باعتبـار ما تسمى تعليميـة وقد يؤخـذ باعتبـار آخر مثـلاً إذا أخذ المقـدار باعتبـار ذاته لا من حيث اقتـرانه بـالمواد وأعـراضها من الألـوان وغيرهـا كـان ذلـك مقـداراً تعليميـاً كالسـطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكـذا النقـطة وإنمـا سميت هذه الأنـواع تعليمية لأن علم التعـاليم إنما يبحث عنهـا مجردة عن المواد وتوابعها .

**قال : وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار .**

**أقول** : الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليمياً يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ بشرط غيره وبشرط لا غيره وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلّا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار .

**قال : وتخلّف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته .**

**أقول** : يريد أن يبيّن أن هذه الأنواع بأسرها أعراض واستدل بطريقين ( أحدهما ) عام في الجميع ( والثاني ) مختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضاً .

**قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار إلى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد .**

**أقول** : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من أبعاده والحقيقة باقية فإن الشمعة تقبل الأشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد أعني الجسم التعليمي واما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أن أجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان وإذا كان التناهي عارض كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضية وأما الخط فإنه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان

كذلك كان عرضاً ، وبيان عدم وجوبه انـه إنما يثبت للسـطح بواسـطة تناهيـه والسـطح قد لا يفـرض فيه النهـاية كمـا في الكرة الحقيقيـة الساكنـة فإنـه لا خط فيها بالفعل واما الـزمان فـإنه يفتقـر إلى الحركـة لأنه مقـدارها والمقـدار يفتقـر إلى المقدر والحـركـة عـرض والمفتقـر إلى العـرض أولى بـالعـرضيـة فالزمان عرض واما العدد فـلأنه يتقـوم بالآحـاد على ما تقـدَّم والآحاد عـرض فالعدد كذلك .

**قـــال : وليست الأطـراف اعــداماً وان اتصفت بهــا مــع نــوع من الإضافة .**

**أقـول** : ذهب جماعـة من المتكلمين إلى أن السطح الـذي هو طـرف الجسم والخط الذي هو طـرف السطح والنقـطة التي هي طرف الخط اعـدام صرفة لا تحقق لهـا في الخارج وإلَّا لانقسمت لإنقسـام محلها ولأن الـطرف عبـارة عن نهـايـة الشيء ونهـايـة الشيء هي عبـارة عن فنـائـه وعـدمـه ولأن السطحين إذا التقيا عنـد تلاقي الأجسـام فإن كـان بالأسـر لزم التـداخل وإلَّا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل امـا الأول فإنمـا يلزم في الاعـراض الساريـة اما غيـرها فـلا واما الثـاني فلأن النهـايـة ليست عدماً محضاً ولا فناء صرفاً لأن العـدم لا يشار إليـه والأطراف يشـار إليها بـل هٰهُنا أمور ثلاثة ( أحدها ) السطح وهو مقدار ذو طول وعـرض قابـل للإشـارة موجود. ( والثاني ) فناء الجسم بمعنى انقـطاعه في جهــة معيّنة من جهـات الامتـداد وليس بعدم صـرف بـل هـو عـدم أحـد أبعـاد الجسم وهـو ثخنـه. ( والثالث ) إضافة تعرض تـارة للسطح فيقـال سطح مضـاف إلى ذي السطح وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذي نهاية والإضافة عارضة لهما متـأخرة عنهمـا وقـد يؤخذ السـطح عاريـاً عن هذه الاضـافة فيكـون موضـوعاً لعلم الهنـدسة وكـذا البحث في الخط والنقـطة وامـا الثـالث فـإن الجسمين إذا التقيـا عـدم السطحان وصارا جسماً واحداً ان اتصلا وإن تماسا فالسطحان باقيان .

**قال : والجنس معروض التناهي وعدمه .**

**أقول** : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فإنه جنس لنوعي المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق فإن العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وإنما يلحقان أعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية وغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها .

**قال : وهما اعتباريان .**

**أقول** : يريد به ان التناهي وعدمه من الأمور الاعتبارية لا العينية فإنه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناه أو عدم تناه بل إنما يعقلان عارضاً لغيرهما في الذهن .

**قال : الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل :

**الأولى** : في رسمه، اعلم أن الأجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمور أعرف منها عند العقل والرسم إنما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامّة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلّا إذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها أعم

منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء أولياً فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء أولياً ليدخل في المحدود العلم بالأشياء التي لا تنقسم فإنه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لأن اقتضاءه كذلك ليس أولياً بل لوحدة المعلوم .

## المسألة الثانية : في أقسامه

**قال : وأقسامه أربعة .**

**أقول** : الكيف له أنواع أربعة ( أحدها ) الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة. ( الثاني ) الكيفيات المختصة بذوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون . (الثالث) الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين. (الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها .

## المسألة الثالثة : في البحث عن المحسوسات

**قال : فالمحسوسات اما انفعاليات أو انفعالات .**

**أقول** : الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولاً وإن كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وإن لم تكن في أنفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات .

## المسألة الرابعة :

## في مغايرة الكيفيات للأشكال والأمزجة

**قال : وهي مغايرة للأشكال لاختلافهما في الحمل .**

**أقول** : ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الأجزاء مختلفة في الاشكال فالتي يحيط بها أربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والتي يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرودة والذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقي أنواع الألوان ، والمحققون أبطلوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالإيجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة . وبيانه ان الأشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة وأيضاً الأشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك .

**قال : وللمزاج لعمومها .**

**أقول** : ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ لأن المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايراً للمزاج وإن كان تابعاً له لكن التابع مغاير للمتبوع .

## المسألة الخامسة : في البحث عن الملموسات

**قال : فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها .**

**أقول** : لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها . واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب إليهما فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها وإنما كانت الأوليان فعليتين والأخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأولين تفعلان في الآخرين دون العكس وأما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فإنها تابعة لهذه الأربعة .

**قال : فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس .**

**أقول** : الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفة فإذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن هٰهُنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فإنها بالعكس من ذلك .

**قال : وهما متضادتان .**

**أقول** : الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حاراً

فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لأنا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية .

**قال : وتطلق الحرارة على معان أُخر مخالفة للكيفية في الحقيقة .**

**أقول** : لفظة الحرارة تطلق على معان أحدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحيوٰة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحيوٰة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم .

**قال : والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس :**

**أقول** : الرطوبة فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عمّا من شأنه أن يبتل واليبوسة مقابلة للرطوبة .

**قال : وهما مغايرتان للّين والصلابة .**

**أقول** : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنغمار ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك .

**قال : والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقاً والخفة بالعكس ويقالان بالإضافة باعتبارين .**

**أقول** : لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما ( واعلم ) أن كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي وإضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مراكز العالم إذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق واما الاضافي فإنه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالإضافة يقال بمعنيين ( أحدهما ) الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا يتضاد هاتان الحركتان . ( والثاني ) الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة .

**قال : والميل طبيعي وقسري نفساني .**

**أقول** : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله أعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء والزق في الماء وإلى قسري كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود ، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الإرادي .

**قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير .**

**أقول** : الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك .

**قال : ومختلفة متضاد .**

**أقـول** : يشيـر إلى عـدم امكـان اجتمـاع ميلين مختلفين وذلـك لأن الميل يقتضي الحركـة إلى جهة والصـرف عن أخرىٰ فلو اجتمـع في الجسم ميـلان لاقتضى حركتـه وتوجهـه إلى جهتين مختلفتين وذلـك غيـر معقـول ، نعم كمـا يجـوز أن يجتمـع في جسم واحـد حـركتـان مختلفتـان إحـداهمـا بالذات والأخـرىٰ بالعـرض كذلـك يجوز اجتمـاع ميل ذاتي وعـرضي كحجر يحمله إنسـان متحرك فـإن الثقل مـوجـود فيـه وهـو ميله الـذاتي حـال خـرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للإنسان ذاتي فـإذا تجدد على ذي ميـل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان أعني الـطبيعة والقـاسر وحـدث ميل القـاهر منهما فإن كـان القاسـر غالبـاً أخذت الـطبيعة والمـوانع الخـارجية في أفنـائه قليلاً ثم تقوى الطبيعة وأخذ الميل القسـري في النقص والطبيعـة في الزيـادة إلى أن يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخـذ الطبيعـة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشـوباً بـآثار الضعف ثم يشتـد الميل ويـزداد الضعف فلا يمكن اجتمـاع ميلين طبيعي وقسـري على حـد الصـرافـة بـل يكـون الجسم أبداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد .

**قال : ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه .**

**أقـول** : هذا إشـارة إلى الدليـل على وجود الميـل الـطبيعي في كـل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره أن المتحـرك إذا كان خـالياً عن المعـاوقة وقطع بميله القسري مسـافة مـا فإنـه يقطعهـا في زمان فـإذا فرضنـاه محفوفـاً بالمعاوقة قطعها في زمان أطول فإذا فـرضناه مـع معاوقـة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساوٍ لزمان عديم المعـاوقة وذلـك محال قـطعاً لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواجدها .

**قال : وعند آخرين هو جنس بحسب عـدد الجهات ويتمـاثل ويختلف باعتبارها .**

**أقـول** : لما فـرغ من البحث عن الميل وأحكـامـه على رأي الأوائـل

شـرع في البحث عنه على رأي المتكلمين وهـو جنس على رأيهـم تحتـه ستـة أنواع بحسب عـدد الجهات الست ثم قـالوا ان منـه ما هـو متماثـل وهو كل ما اختـص بجهـة واحدة لأن تسـاوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنـه مختلف وهـو ما تعـددت جهـاته واختلف أبـو علي وأبو هـاشم في مختلفـه فقـال أبو هـاشم انـه غير متضـاد لاجتماع الميلين في الحجـر الصاعـد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبو علي انه متضاد.

**قال : ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً .**

**أقـول** : من أجنـاس الاعتمـاد عنـد أبي هـاشم الثقـل وهـو الاعتمـاد الـلازم الموجب للحـركة سفـلاً ، وقال أبـو علي ان الثقل راجـع إلى تـزايـد أجـزاء الجسم فجعله مغايـراً لجنس الاعتماد وهـو خـطأ لأن تـزايـد الأجـزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له .

**قال : ومنه لازم ومفارق .**

**أقـول** : ذهب المتكلمـون إلى أن الاعتمـاد منـه مـا هـو لازم وهـو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هـو مفارق وهـو المجتلب وهو المقتضي للحـركة إلى إحـدى الجهات الأربـع وإنما كـان مفارقـاً لعدم وجـوب وقـوف الجسم في إحداها أو ذهابه به عنها بخلاف الجهتين .

**قال : ويفتقر ألى محل لا غير .**

**أقـول** : لما كـان الاعتماد عـرضاً وكـان كل عـرض مفتقراً إلى محـل كـان الاعتماد مفتقـراً إلى المحل ولمـا امتنع حلول عـرض في محلين كـان الاعتمـاد كـذلـك فـلأجـل هـذا قـال انـه يفتقـر إلى محـل لا غيـر وبعض المتكلمين لمـا طعن في كليـة الحكمين افتقـر إلى الاستـدلال عليهمـا هنـا واستـدلوا على الأول بـأن صفة ذاتـه وجـوب مـدافعـة محله لصفـة ذاتـه فلو انتفى المحـل انتفت صفـة الـذات وذلـك يقتضي نفي الذات وعلى الثـاني

بـأنــه يكـون مسـاويـاً للتـأليف لأن الافتقـار إلى أزيــد من محـل واحــد من خــواص التــأليف والاشتــراك في أخص الصفــات يستلزم الاشتــراك في الذات .

**قال : وهو مقدور لنا .**

**أقول** : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتمـاد مقدور لنـا لأنه يقـع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صــادراً عنا .

**قال : ويتولـد عنه أشيـاء بعضها لـذاته من غيـر شرط وبعضهـا بشرط وبعضها لا لذاته .**

**أقول** : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبـة ألى ما يتـولد عنـه إلى أقسام ثلاثة ( أحـدها ) مـا يتولـد عنه لـذاته من غيـر حاجـة إلى شرط وإن كـان قد يحتاج إليه أحياناً وهو الأكوان والاعتماد في محله وإن كان تـولدهمـا في غير محله بشـرط التماس وإنمـا قلنا أنـه يتولـد عنـه الاكـوان لأن الجسم يختص بجهة دون أُخرىٰ حال حركته فلا بـد من مخصص لتلك الجهة وهـو الاعتماد وقلنا انه يـولد الاعتمـاد لوجـود الحركـة القسريـة شيئاً بعـد شيء فإن المتحـرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركـة الأُولىٰ والاعتماد معـاً ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أُخـرىٰ واعتماداً آخـر ( وثانيهـا ) ما يتـولد عنـه بشرط ولا يصـح بدونـه وهو الأصـوات فإنهـا تتولـد عنه بشَـرط المصـاكـة لأن الصـداء مـوجود في غيـر محل القـدرة وما يتعـدى محل القـدرة لا يولـده إلاَّ الاعتماد وإذا كـان ما يتعـدىٰ محل القـدرة يتولـد عن الاعتماد فمـا يحل محلهـا أولى ( وثـالثها ) مـا يتولـد عنه لا بنفسـه بـل بتـوسـط وهـو الألـم والتـأليـف فـإن الاعتمـاد يـولـد المجـاورة والتفـريـق والمجـاورة تـولـد التـأليـف والتفـريـق يـولد الألـم .

## المسألة السادسة:

# في البحث عن المبصرات

**قال : ومنها أوائل المبصرات وهي اللون والضوء .**

**أقول** : من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبّه بقوله أوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري أولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فإن البصر إنما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول ومنها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهاً على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها .

**قال : ولكل منهما طرفان .**

**أقول** : لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذا فإنها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه من الأضواء .

**قال : وللأول حقيقة .**

**أقول** : ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا حقيقة لها فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المنقسمة إلى الأجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم ، والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية وأُخرىٰ أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالأمور المحسوسة غنية عن البرهان .

**قال : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .**

**أقول** : طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ .

**قال : ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود .**

**أقول** : ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالأجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها ألوانها لأنا لا نراها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد أو لحصول مانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل وإلاّ لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك وهو خطأ جداً لأنا نقول إنما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ، ونبّه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف أي اللون على الثاني أي الضوء في الإدراك لا الوجود .

**قال : وهما متغايران حساً .**

**أقول** : يريد أن الضوء واللون متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة .

**قال : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعاً .**

**أقول** : كل واحد من هذين أعني اللون والضوء قابل للشدة

والضعف وهو ظاهر محسوس فإن البياض في الثلج أشد من البياض في العاج وضوء الشمس أشد من ضوء القمر إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع مغاير للضعيف منه بالنوع ، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة وقد بيّنا خطأهم فيما تقدّم .

**قال : ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس .**

**أقول** : ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضيء وإنما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فيه فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اعترافه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسماً لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ، أو نقول أن الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس وأما سبب توهم أولئك من انه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره .

**قال : بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل .**

**أقول** : لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذ

العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبّه بذلك على ان المضيء إنما يضيء ما يقابله .

**قال : وهو ذاتي وعرضي وأول وثان .**

**أقول** : الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وأيضاً منه ما هو أول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق وأما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فإنه يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فإنها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس .

**قال : والظلمة عدم ملكة .**

**أقول** : والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وتغميضها في عدم الإدراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل له الفرق وفي هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً .

## المسألة السابعة : في البحث عن المسموعات

**قال : ومنه المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع أو القلع .**

**أقول** : من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع (واعلم) أن الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر

والصوت ليس كذلك وذهب آخرون إلى أنـه عبارة عن التمـوج الحاصـل في الهواء من القلع أو القرع وآخرون قالـوا انه القلع أو القـرع وهذان المـذهبان بـاطلان وسبب غلطهم أخـذ سبب الشيء مكانـه فإن الصـوت معلول للتموج المعلول للقـرع أو القلع وليس هو أحـدها لأنهـا تدرك بحس البصـر بخلاف الصـوت ، إذا عـرفت هـذا (فـاعلم) أن القلع أو القـرع إذا حصـل حـدث تمـوج بين القـارع والمقـروع في الهـواء وانتقــل ذلـك التمـوج إلى سـطح الصمـاخ فأدرك الصـوت ولا نعني بذلـك أن تموجـاً واحداً ينتقـل بعينـه إلى الصمـاخ بل يحصـل تموج بعـد تموج عن صـدم بعـد آخـر كمـا في تمـوج الماء إلي أن يصل إلى الحس .

**قال : بشرط المقاومة .**

**أقـول :** القرع إنمـا يحصـل معـه الصـوت إذا حصلت المقـاومـة بين القـارع والمقروع فـإنك لـو ضـربت خشبـة على وجـه المـاء بحيث تحصـل المقاومة فإنه يحدث الصوت ولـو وضعتها عليـه بسهولـة لم يحصل الصـوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

**قال : في الخارج .**

**أقول :** ذهب قوم إلى أن الصـوت ليس بحاصـل في الخارج بـل إنما يحصل عند الصماخ وهو مـا إذا تموّج الهـواء وانتهى التموج إلى قـرع سطح الصماخ فيحصل الصـوت وهو خـطأ وإلاّ لم تدرك الجهـة ولا البعد كمـا في اللمس حيث كـان إدراكه بـالملاقـاة ولا يمكن أن يقال أن إدراك الجهـة إنما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وإدراك البعد لأن ضعف الصـوت وقوتـه يـدل على القرب والبعـد لأنا لـو سددنـا الاذن اليسرى لأدركنـا باليمنى جهـة الصـوت الحاصـل من الجهة اليسـرى والضعف لو كـان للبعد لم نفـرق بين القوي البعيد والضعيف القريب .

**قال : ويستحيل بقاؤه لوجوب إدراك الهيئة الصورية .**

**أقول** : الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظة زيد أدركنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت أجزاء الحروف باقية لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقي التركيبات الخمسة .

**قال : ويحصل منه آخر .**

**أقول** : الصوت إنما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد بيّنا وجوده في الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر أن هذا الصداء إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال ، وكلام المصنف ( ره ) محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين .

**قال : ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفاً .**

**أقول**: يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان .

**قال : إما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض .**

**أقول** : ينقسم الحروف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء وهي إنما تحصل في زمان وأما صامت وهو ما عداها والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف إما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو إما أن يكون أحد

الجيمين مثلاً ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بضدها .

**قال : وينتظم منهما الكلام بأقسامه .**

**أقول** : هذه الحروف المسموعة إذا تألّفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدي وغيره وإلى هذا أشار بقوله بأقسامه .

**قال : ولا يعقل غيره .**

**أقول** : يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة ، والأشاعرة أثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة لأن الإنسان قد يأمر بما لا يريد إظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحيوة والقدرة وغيرهما من الأعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الأمر إنما يعقل مع الإرادة وليس الطلب مغايراً لها وحينئذٍ يصير النزاع هنا لفظياً .

## المسألة الثامنة : في البحث عن المطعومات

**قال : ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها .**

**أقول** : المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من الطعوم التسعة وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد

الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد أعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فإن الحار إنْ فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة .

## المسألة التاسعة : في البحث عن المشمومات

**قال : ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلَّا من حيث الموافقة والمخالفة .**

**أقول** : من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك .

## المسألة العاشرة : في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

**قال : والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف

المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوة وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوة .

## المسألة الحادية عشرة: في البحث عن الكيفيات النفسانية

**قال : والنفسانية حال أو ملكة .**

**أقول** : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الأنفس وهي ضربان إما أن تكون سريعة الزوال وتسمى حالاً لسرعة زوالها وإما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة .

## المسألة الثانية عشرة : في البحث عن العلم بقول مطلق

**قال : منها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت .**

**أقول** : من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن وشرط المطابقة لأن الخالي منها هو الجهل المركب وشرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة .

**قال : ولا يحد .**

**أقول** : اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد

الشيء بالأخفى والعلم منها ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلّا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين .

**قال : ويقتسمان الضرورة والاكتساب .**

**أقول :** يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وبالمكتسب ضد ذلك فيهما .

## المسألة الثالثة عشرة : في أن العلم يتوقف على الانطباع

**قال : ولا بد فيه من الانطباع .**

**أقول :** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون ، احتج الأولون بأنا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج ولو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدماً صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الإضافة إليها ، واحتج الآخرون بوجهين ( الأول ) أن التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل فكذا المقدم . ( الثاني ) أن الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدراً والجواب عنهما سيأتي .

**قال : في المحل المجرد القابل .**

**أقول :** هذا إشارة إلى الجواب عن الاشكالين وتقريره أن المحل الذي جعلناه عاقلاً مجرد عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار

باعتبار حلول صورته فيه فإن صورة المقدار لا يلزم أن تكون مقداراً وأيضاً هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلاً لها أما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلاً له .

**قال : وحلول المثال مغاير .**

**أقول** : هذا إشارة إلى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره أن الحال في العاقل إنما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج فعلم أن حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه .

**قال : ولا يمكن الاتحاد .**

**أقول** : ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد .

**قال : ويختلف باختلاف المعقول .**

**أقول** : اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لأنا قد بيّنا أن التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وإنما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة .

**قال : كالحال والاستقبال .**

**أقول** : هذا إشارة إلى إبطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيداً سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلاً للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطأ فإن العلم بأن الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه ، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضوع إن شاء الله تعالى .

**قال : ولا يعقل إلاّ مضافاً فيقوى الاشكال مع الاتحاد .**

**أقول** : اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فإنه لا يعقل إلاّ مضافاً إلى الغير فإن العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الإضافة حتى بعضهم توهم أنه نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت أمراً حقيقياً مغايراً للإضافة إذا عرفت هذا فإن الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف (ره) والذي يلوح منه أن العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بأن يقال أنتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى هٰهُنا لاستحالة اجتماع الأمثال ويقوى الاشكال باعتبار الإضافة إذ الإضافة إنما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته ، والجواب عن الأول أن العلم إنما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره أما عالم ذاته فإن ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى وعن الثاني أن العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من

حيث انه معقول فأمكن تحقق الإضافة ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان رديئان أما الأول فلأن المغايرة بين العاقل من حيث أنه عاقل والمعقول من حيث أنه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفاً على هذا النوع من التغاير دار وأما الثاني فلأن العالم هٰهُنا يكون عالماً بجزئه وليس البحث فيه .

**قال** : **وهو عرض لوجود حده فيه .**

**أقول** : ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض أيضاً والذين قالوا أن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض أيضاً لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له .

## المسألة الرابعة : في أقسام العلم

**قال** : **وهي فعلي وانفعالي وغيرهما .**

**أقول** : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما إذا تصورنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه ، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته .

**قال** : **وضروري أقسامه ستة ومكتسب .**

**أقول** : قد تقدّم أن العلم إما ضروري وإما كسبي ومضى تفسيرهما

وأقسام الضروري ستة البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات. (الثاني) المشاهدات وهي إما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا.(الثالث) المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم ويفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثرياً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس . ( الرابع ) الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلَّا أن الفارق بين هذه وبين المجربات أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين. (الخامس) المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب. (السادس) فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار أوسط لا ينفك الذهن عنه .

**قال** : **وواجب وممكن** :

**أقول** : العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته وإلى ممكن وهو ما عداه وإنما كان الأول واجباً لأنه نفس ذاته الواجبة .

**قال** : **وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق** .

**أقول** : اعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فإن العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وإنما المراد

هٰهُنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق وإن العلم تابع له وحكاية عنه وإن ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تأخّر المعلوم الذي هو اصل عن تباعه فإن العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي .

**قال : فزال الدور .**

**أقول** : الذي يفهم من هذا الكلام أمران ( أحدهما ) أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وهٰهُنا جعلتم جنس العلم تابعاً فلزمكم الدور إذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه وتقرير الجواب عن هذا أن نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وإن ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أن العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقاً . ( الثاني ) أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة وهٰهُنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لأنهما غير معقولين فيبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك أن علم الله تعالى أزلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدماً عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه والجواب عنه ما تقدم أيضاً .

## المسألة الخامسة عشرة : في توقف العلم على الاستعداد

**قال : ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول .**

**أقول** : قد بيّنا أن العلم إما ضروري وإما كسبي وكلاهما حصل بعد

عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولاً عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلّا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وإنما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلاً قليلاً لأجل المعدات التي هي الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد أخرىٰ فيتم الاستعداد لإفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات وأما النظرية فإنها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية أما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية .

## المسألة السادسة عشرة:

## في المناسبة بين العلم والإدراك

**قال : وفي الاصطلاح يفارق الإدراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح مفارقة النوعين .**

**أقول** : اعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأمور الكلية كاللون والطعم مطلقاً ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم والإدراك الجزئي أعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الإدراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس ، النوع هو العلم والجنس هو الإدراك وقد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الإحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقاً هنا .

## المسألة السابعة عشرة :
## في أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

**قال : وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول .**

**أقول** : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة ( الأول ) العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان. (الثاني) العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرىٰ وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته. (الثالث) العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها .

## المسألة الثامنة عشرة :
## في مراتب العلم

**قال : ومراتبه ثلاث .**

**أقول** : ذكر الشيخ أبو علي أن للتعقل ثلاث مراتب (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عمّا من شأنه ذلك. (الثانية) أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علماً تفصيلياً. (الثالثة) العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سأل عنها فإنه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على جهة التفصيل وهو ظاهر.

## المسألة التاسعة عشرة : في كيفية العلم بذي السبب

**قال : وذو السبب إنما يعلم به كلياً .**

**أقول** : اعلم أن الشيء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية ، وتحقيق هذا انك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله ويكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي أسبابه كذا وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كلياً بعلله .

## المسألة العشرون : في تفسير العقل

**قال : والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .**

**أقول** : هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسّره قوم بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .

**قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .**

**قوله** : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الإنسانية وبين الموجود

المجـرد في ذاته وفعله معـاً وينـدرج تحتـه عنـد الأوائـل عقـول عشـرة سبق البحث فيها أما القـوى النفسانيـة فيقال عقـل علمي وعقل عملي أمـا العلمي (فـأول) مراتبـه الهيولاني وهـو الذي من شـأنـه الاستعـداد المحض من غيـر حصـول علم ضروري أو كسبي (وثـانيها) العقـل بالملكـة وهو الـذي استعد لحصـول العلوم الضروريـة لإدراك النظريـات فصار لـه بتلك الأوليات ملكـة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هـذه المرتبـة ما يسمى القـوة القدسيـة وأدنـاها مـرتبة البليـد الـذي تثبت أفكـاره دون حصـول مـطالبـه وبين هـاتين الـدرجتين درجـات متفـاوتـة في القـرب والبعـد بحسب شـدة الاستعـداد وضعفـه. (وثـالثهـا) العقـل بـالفعـل وهـو أن تكـون النفس بحيث متى شـاء استحضـرت العلوم النـظريـة المكتسبـة من العلوم الضـروريـة لا على انهـا بـالفعل مـوجودة. (ورابعهـا) العقل المستفـاد وهـو حصـول تلك النـظريـات بـالفعل وهـو آخر درجـات كمال النفس في هـذه القـوة وأمـا العملي فيـطلق على القوة التي باعتبـارها يحصـل التمييز بين الأمـور الحسنة والقبيحـة وعلى المقـدمـات التي يستنبط بهـا الأُمـور الحسنـة والقبيحـة وعلى فعـل الأُمـور الحسنة والقبيحة .

## المسألة الحادية والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرهما

**قال : والاعتقاد يقال لأحد قسميه .**

**أقول :** الاعتقاد من الأُمور الضرورية لكن اختلفوا في أنـه هل هـو من قبيـل العلوم أو جنس مغايـر لهـا فقـال جمـاعـة بـالأول وذهب أبـو الهـذيـل العـلاف إلى الثاني وأبـطله أبو علي الجبـائي بأنـه لو كـان كذلـك لكان امـا مثلاً للعلم وهـو المطلوب أو ضـداً فلا يجتمعـان مع أنهمـا قد يجتمعـان أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد ( والتحقيق ) هنـا أن نقول إن الاعتقـاد أحد قسمي العلم وذلـك لأنا قـد بيّنا أن العلم يقـال على التصور وعلى التصـديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسيم أحد قسمي العلم .

**قال : فيتعاكسان في العموم والخصوص .**

**أقول** : هذا نتيجة ما مضى والذي نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعمّ من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص (واعلم) أن لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذٍ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه .

**قال : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .**

**أقول** : اعلم أن الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلّقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به أبو هاشم أولاً ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعقله بالإيجاب والسلب لا غير أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه .

**قال : والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان .**

**أقول**: هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان إلى أنّ السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا إن السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معاً .

**قال : والشك تردد الذهن بين الطرفين .**

**أقول** : الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض

على التساوي وليس معنى قائماً بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم وقال أبو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد أن لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات .

**قال : وقد يصحّ تعلّق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور .**

**أقول** : اعلم أن العلم والاعتقاد من قبيل النسب والإضافات يصحّ تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلّق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلّق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلّق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغاير لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا وإلاّ لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين (واعلم) ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيئته للعالم يقتضي النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائيان .

**قال : والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما .**

**أقول** : اعلم أن الجهل يقال على معنيين بسيط ومركّب فالبسيط هو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركّبه والثاني مركباً لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة .

**قال : والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان .**

**أقول** : الظن ترجيح أحد الطرفين أعني طرف الوجود وطرف العدم

ترجيحاً غير مانـع من النقيض ولا بد من هـذا القيد ليخـرج الاعتقاد الجـازم (واعلم) أن رجحـان الاعتقاد مغـاير لاعتقـاد الرجحـان لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علماً .

**قال** : **ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل .**

**أقول** : لما كان الظن عبارة عن ترجيـح الاعتقاد من غيـر منع للنقيض وكـان للترجيـح مراتب داخلة بين طـرفي شدة في الغـاية كـان قـابـلاً للشـدة والضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبـة بعده للرجحـان والجهل البسيط الـذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المحض .

## المسألة الثانية والعشرون : في النظر وأحكامه

**قال** : **وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة .**

**أقـول** : قد بيّنـا أن العلم ضربـان ضروري لا يفتقـر إلى طلب وكسب ونظري يفتقر إليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمـور ذهنية للتصـور إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمـور الذهنيـة كذلـك يقع في الأشياء الخـارجية فـالتقييد بـالأمور الـذهنية يخـرج الآخر عنـه (ثم) الترتيب الخاص قـد يراد لاستحصـال ما ليس بحـاصل وقـد لا يكون كـذلك فـالثاني ليس بنـظر وهـذا الحـد قـد اشتمـل على العلل الأربـع للنـظر أعني المـادة والصورة والغـايـة وفيـه إشـارة إلى الفـاعـل وهـذه الأمـور قـد تكـون تصـورات هي إمـا حـدود أو رسـوم يستفـاد منهـا العلم بفـرد وقـد تكـون تصـديقات يكتسب بهـا تصديق (واعلم) أن النـظر لمـا كـان مـركبـاً اشتمـل بالضرورة على جزء مادي وجـزء صوري فـالمادي هـو المقدمـات والصـوري هو الترتيب بينها فإذا سلم هـذان الجزءان بـأن كان الحمـل والوضـع والربط والجهـة على ما ينبغي وكـان الترتيب على مـا ينبغي حصل العلم بـالمطلوب بالضرورة هـذا في التصديقـات وكذا في التصـورات فإنـه كان الحـد مشتملاً

على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً ، وإليه أشار المصنف (ره) بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري (واعلم) أن الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم ان كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء فيه وإن كان نظرياً تسلسل ولأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مباد للنظرية وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضرورة فإنا متى اعتقدنا أن العالم ممكن وإن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الأولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثيراً من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء في التصورات أو لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد إنما كان يسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط اما في الجزء المادي أو الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزأين.

**قال : ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده .**

**أقول** : النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده أعني الجهل وقد لا يحصل والضابطة في ذلك أن نقول إن كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً وإلّا جاز أن تكون صادقة وأن تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلّا لكان المحق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد أيضاً .

**قال : وحصول العلم عن الصحيح واجب .**

**أقول :** اختلف الناس هنا فالمعتزلة على أن النظر مولد للعلم وسبب له والأشاعرة قالوا إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الأسباب والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلّفه عنه فإنا نعلم قطعاً انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة قالت الأشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما .

**قال : ولا حاجة إلى المعلم .**

**أقول :** ذهبت الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء وأقربها من دون مرشد وأطبق العقلاء على خلافه لأنه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم أو لا وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون المعلم وقد ألزمهم المعتزلة والأشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إيّاه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل وهذان الإلزامان ضعيفان لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا .

**قال : نعم لا بد من الجزء الصوري .**

**أقول** : يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في اعتقاده وقيل لا حاجة إليه وإلاَّ لزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء المادية خاصة .

**قال : وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها .**

**أقول** : الذي فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر وإلاَّ لزم تحصيل الحاصل ويشترط أيضاً عدم ضدها أعني الجهل المركّب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط أيضاً حضورها يعني حضور المطلوب الذي هو الغاية إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب .

**قال : ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً .**

**أقول** : اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني أما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتم إلاَّ بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به فهو واجب فههُنا ثلاث مقدمات (الاولى) أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين : ( الأول ) أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً. ( الثاني ) أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على

العبـد كثيرة والمقـدمتان ضـروريتان والشكـر لا يتم إلاَّ بـالمعـرفـة ضـرورة. ( الثانية ) أن معرفة الله تعـالى لا تتم إلاَّ بالنـظر وذلك قـريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قـطعاً فهي كسبيـة ولا كاسب سـوى النظر إذ التقليـد يستند إليه وتصفيـة الخاطـر ان انفكت من ترتيب المقـدمات لم يحصـل منها علم بالضرورة . ( الثـالثة ) ان مـا لا يتم الواجب المـطلق إلاَّ به فهـو واجب وإلاَّ لخـرج الواجب المـطلق عن كونـه واجباً أو لـزم تكليف ما لا يـطاق لأن الشـرط إذا لم يكن واجبـاً جـاز تـركــه فحينئـذٍ إمــا أن يجب على المكلف المشروط أو لا والثاني يلزم منـه خروجـه عن كونـه واجباً مـطلقاً والأول يلزم منـه تكليف ما لا يـطاق إذ وجوب المشـروط حال عـدم الشرط ايجـاب لغير المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النـظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة وإلاَّ لم يجب والتالي باطل فالمقـدم مثله بيان الشـرطية أن النـظر إذا لم يجب إلاَّ بـالسمع لـزم اقحام الأنبيـاء لأن النبي إذا جاء إلى المكلف وأمـره باتبـاعه لم يجب على المكلف الامتثـال حتى يعلم صدقـه ولا يعلم صـدقـه إلاَّ بـالنـظر فـإذا امتنـع المكلف من النـظر حتى يعـرف وجـوبـه عليــه لم يجـز استنــاد الـوجـوب إلى النبي لعـدم العلم بصـدقــه حينئـذٍ ولا وجــوب عقلي فينتفي الـوجـوب على تقـديـر الـوجـوب السمعي ( إذا عـرفت هـذا ) فنقـول قـولـه ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان أشار بلفظة مـا إلى المعرفـة والعقليان أشـار بـه إلى وجوب الشكـر ووجوب دفـع الخوف عن النفس وقـولـه وانتفـاء ضـد المـطلوب على تقديـر ثبوتـه يشير بـه إلى انتفاء الـوجوب السمعي الـذي هو ضـد المطلوب لأن المـطلوب هو الـوجوب العقلي وضـده الوجـوب السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرَض الـوجوب سمعيـاً لم يكن واجباً فهـذا ما فهمنـاه من كلامـه في هذا المـوضع وأما الأشعـريـة فقـد احتجـوا بـوجهين ( الأول ) قوله تعالى وما كنّـا معذبين حتى نبعث رسـولا نفي التعذيب بـدون البعثـة فلا يكـون النظر واجبـاً قبلها . ( الثـاني ) لو وجب النـظر لـوجب امـا لفائدة عـاجلة والواقـع مقابلهـا أو آجلة وحصولهـا ممكن بدون النـظر فتوسط

النظر عبث وكذا لم يكن الفائدة ثم قالوا ما ألزمتمونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لأن وجوب النظر وإن كان عقلياً إلَّا أنه كسبي فالمكلف إذا جاءه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه إلَّا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام أيضاً والجواب عن الأول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي أو يأول الرسول بالعقل جمعاً بين الأدلة وعن الثاني أن الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث أن وجوب النظر وإن كان نظرياً إلَّا أنه فطري القياس فكان الإلزام عائداً على الأشاعرة دون المعتزلة .

**قال : وملزوم العلم دليل والظن إمارة .**

**أقول** : لما كان النظر متعلقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلاً والمستلزم للظن يسمى إمارة وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة .

**قال : وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور .**

**أقول** : بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركباً من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وإن كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركبها من سمعيات محضة وإلَّا لزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلَّا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة إذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فإذن إحدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل

ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما .

**قال : وقد يفيد اللفظي للقطع .**

**أقول** : قيل إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيراً من الأدلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانتفاء هذه المفاسد عنها .

**قال : ويجب تأويله عند التعارض .**

**أقول** : إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل أما مع تعارض النقلين فظاهر لإمتناع تناقض الأدلة وأما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك أيضاً وإنما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما والقائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه .

**قال : وهو قياس وقسيماه .**

**أقول** : الضمير في وهو عائد إلى الدليل مطلقاً واعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام قياس واستقراء وتمثيل وإلى الأخيرين أشار بقوله وقسيماه وذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالأول هو أجل الأدلة وأشرفها لإفادة اليقين وهو المسمى بالقياس أخذاً من المحاذاة كأن القياس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء أخذاً من قصد القرى قرية فقرية كأن المستقرىء يتبع الجزئيات والثالث التمثيل .

**قال : فالقياس اقتراني واستثنائي .**

**أقول** : القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل أو بالقوة والأول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الأول إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان ينتج أنه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل أو نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بإنسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل إنسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة .

**قال : فالأول باعتبار الصورة القريبة أربعة والبعيدة اثنان .**

**أقول** : الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران ( أحدهما ) بحسب مادته أعني مقدماته ( والثاني ) بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على أربعة أقسام كل قسم سموه شكلاً لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) وكل (ب أ) وإن محمولاً فيهما فهو (الثاني) كقولنا كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) وإن كان موضوعاً فيهما فهو (الثالث) كقولنا كل (ج ب) وكل (ج أ) وإن كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو ( الرابع ) كقولنا كل ( ج ب ) وكل ( د ج ) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضاً أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلنا والشرطي كقولنا كلما كان ( اب فج د ) وكلما كان ( ج د ف هـ ز ) ينتج كلما كان ( ا ب ف هـ ز ) أو نقول كلما كان ( ا ب ) ( فج د ) وليس البتة إذا كان ( هـ ز فج د ) أو نقول كلما كان ( أ ب فج د ) وكلما كان ( أ ف ب ف هـ ز ) أو نقول كلما كان ( أ ب فج د ) وكلما كان ( هـ ز ف أ ب ) .

**قال : وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة .**

**أقول** : مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معيّن هي المادة القريبة ومقدمات القياس أربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فأقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر .

**قال : والثاني متّصل وناتجه أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعفه .**

**أقول** : الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان ( الأول ) أن تكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان ( أحدهما ) استثناء عين المقدم لعين التالي ( والثاني ) استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم ( والثاني ) أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضاً ( أحدهما ) أن يكون غير حقيقية ( والثاني ) أن يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها أيضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس .

**قال : والأخيران يفيدان الظن وتفصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن .**

**أقول** : يريد بالآخرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (واعلم) أن تفصيل هذه الأشياء وبيان شرائطها مذكور في علم المنطق وإنما إنساق الكلام إليه هُهنا .

**قال : والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام الحال فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد وإلاَّ تركّب مما لا يتناهى .**

**أقول** : هذه المسألة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل وقد ادعى هٰهُنا أن التعقل والتجرد متلازمان يعني أن كل عاقل مجرد وبالعكس ( اما الأول ) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما أن ينقسم أو لا والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال إذ الحال إما أنه يحل بتمامه في جزأي المحل أو في أحد جزأيه أو لا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابها أو يختلفا والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة .

**قال : ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لإمكان المصاحبة .**

**أقول** : هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجرد عاقل وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولاً بالضرورة إذا العائق عن التعقل إنما هو المادة لا غير وكلما صحّ أن يكون معقولاً وحده صحّ أن يكون معقولاً مع غيره وهو قطعي فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحة إما أن تتوقف على ثبوت مجرد في العقل أو لا والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف إمكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لأن توقف إمكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع إذ

الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال .

## المسألة الثالثة والعشرون : في أحكام القدرة

**قال : ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنها صفة قائمة بذوات الأنفس (واعلم) أن الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلّا لتساوت الأجسام في ذلك وإنما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إما أن يتشابه التأثير أو يختلف فالأقسام أربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية أعني القدرة التي يأتي البحث عن أحكامها (الثالث) الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية إذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج أما الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة وإما الثاني فلأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة أعني تأثيره من جنس تأثيرهما وإما القدرة فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا أشار بقوله والمغايرة في التابع .

**قال : ومصححة للفعل بالنسبة .**

**أقول** : القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معاً فلو اقتضت الايجاب لزم المحال ويعني بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح

في نفسه لا يجوز أن يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأن الإمكان للممكن واجب اما نسبته إلى الفاعل فجاز أن تكون معللة هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة .

**قال : وتعلقها بالطرفين .**

**أقول** : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي أن القدرة متعلقة بالضدين وقالت الأشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب .

**قال : وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم أحد محالين لولاه .**

**أقول** : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الأشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فإن القاعدة يمكنه القيام قطعاً والأشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى ثم ان المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة (الأول) أن القدرة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الإيمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق (الثاني) لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة إليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة أن الحاجة إلى القدرة إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الاخراج يستغني عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة إليها مع أن الفعل إنما خرج بالقدرة وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله وللتنافي (الثالث) لو لم تكن القدرة متقدمة لزم إما حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل وإلى هذا أشار بقوله ولزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن أن يكون قوله وللتنافي إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني

الـذي ذكرنـاه وهـو أن القـدرة لـو قـارنت الفعـل وقـد بيّنـا أن القـدرة تتعلق بـالضدين فيلزم حصـول الضدين معـاً وهو تنـاف ويكـون قـولـه ولـزوم أحـد محـالين من تتمة هـذا الكلام وهـو أن نقـول لـو كـانت القـدرة مقـارنـة لـزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم أحـد محالين امـا اجتماعهمـا مـع تضادهمـا وتنافيهمـا أو إيجاب أحـدهما فيتقـدم على الآخـر مـع فـرض المقارنة .

**قال : ولا يتحد وقوع المقدرة مع تعدد القادر .**

**أقول** : لا يمكن وقوع مقـدور واحد بقـادرين وهو ممـا قد اختلف فيـه والدليل عليه أنه لـو وقع بهمـا لزم استغنـاؤه بكل واحـد منهما عن كـل واحد منهما حال حـاجته إليـه وهو بـاطل بـالضرورة ويمكن تعلّق القـادرين بمقدور واحـد بـأن يكـون ذلـك الشيء مقـدوراً لكـل واحـد منهمـا وإن لم يقـع إلاَّ بأحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور .

**قال : ولا استبعاد في تماثلها .**

**أقـول** : ذهب قـوم من المعتـزلـة إلى أن القـدرة مختلفـة وبنــوه على أصل لهم وهو أنـه لا تجتمع قـدرتان على مقـدور واحد وإلاَّ لأمكن اتصـاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحـد قادران وهـو محال وإذا ثبت امتنـاع اجتمـاع قـدرتين على مقـدور واحـد ثبت اختـلاف القـدرة لأن التمـاثـل في المتعلق يستلزم اتحـاد المتعلق ونحن لمـا جـوّزنـا تعلق القـادرين بمقـدور واحـد اندفـع هذا الـدليل ( أي القـدرة ) وحينئذٍ جـاوز وقوع التمـاثـل ( أي المقدور ) فيها كغيرها من الأعراض .

**قال : وتقابل العجز تقابل العدم والملكة .**

**أقـول** : العجز عنـد الأوائل وجمهـور المعتزلـة عـدم القـدرة عمّـا من شـأنه أن يكـون قادراً فهـو عدم ملكـة القدرة وذهب الاشعـرية إلى أنـه معنى

يضاد القدرة لأنه ليس جعل العجز عدماً للقدرة أولى من العكس وهو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى .

**قال : ويغاير الخلق لتضاد أحكامهما والفعل .**

**أقول** : الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد أحكامهما لأن القدرة تقتضي تساوي نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق أيضاً يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفياً .

## المسألة الرابعة والعشرون : في الألم واللذة

**قال : ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الإدراك تخصصا بإضافة تختلف بالقياس .**

**أقول** : من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا بإضافة تختلف بالقياس لأن اللذة عبارة عن إدراك الملائم والألم إدراك المنافي فهما نوعان من الادراك يخصص كل واحد منهما بإضافته إلى الملاءمة والمنافرة وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص إذ قد يكون الشيء ملائماً لشخص ومنافراً للآخر .

**قال : وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية لا غير .**

**أقول** : نقل عن محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها إنما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة أبصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق .

**قال : وقد يستند الألم إلى التفرق .**

**أقول** : للألم سببان (أحدهما) تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون علّة للوجودي وفيه نظر لأن التفرق ليس عدماً محضاً فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كان علة بالعرض فإن العلة بالذات إنما هي سوء المزاج (الثاني) سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك وإنما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم .

**قال : وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى .**

**أقول** : يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل وذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منهما والحق خلافه فإنا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً ما نترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وأيضاً فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأمور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون إدراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى .

## المسألة الخامسة والعشرون :
## في الإرادة والكراهة

**قال : ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم .**

**أقول** : من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من

المفسدة ـ هذا مذهب جماعة ـ وقال آخرون إن الإرادة والكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبتان عليه لأنا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه .

**قال : واحدهما لازم مع التقابل .**

**أقول** : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران : أحدهما أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد أحدهما يعني أحد الأمرين أما الإرادة أو الكراهة والكراهة لازم الإرادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه وذهب قوم إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل أن يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل إن أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزم أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه .

**قال : ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره .**

**أقول** : الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لأن الارادة إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات وإن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى .

**قال : وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف ال الشهوة والنفرة .**

**أقول** : الإرادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الإرادة المتعلقة بالإرادة ليست هي الإرادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف

المتعلقات يقتضي تغاير المتعلقات أما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهي وكذلك النفرة لا ينفر عنها لأن الشهوة والنفرة إنما تتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب أن يكون موجوداً فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين .

**قال : فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا .**

**أقول :** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحيوٰة وهو ظاهر ثم فسر الحيوٰة بأنها صفة تقتضي الحس والحركة وزادها إيضاحاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا يخرج عنه حيوٰة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضي الحس والحركة .

**قال : فلا بد من البنية .**

**أقول :** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوٰة باعتدال المزاج فإن ذلك إنما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والأشاعرة أنكروا ذلك وجوزوا وجود حيوٰة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان .

**قال : وتفتقر إلى الروح .**

**أقول :** الحيوٰة تفتقر إلى الروح وهي أجسام لطيفة متكونة من بخارية الأخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحيوٰة إليها ظاهرة .

**قال : وتقابل الموت تقابل العدم والملكة .**

**أقول :** الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم والملكة وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه معنى وجودي يضاد الحيوٰة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوٰة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لأن الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدور وجودياً .

## المسألة السادسة والعشرون : في باقي الكيفيات النفسانية

**قال : ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض .**

**أقول** : الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ أما الصحة فقد حدها في الشفاء بأنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها إلى المجرى الطبيعي غير مألوفة والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك وهنا أشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة إن دخلت في الحال أو الملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج إن كان هو الحرارة الزائدة مثلاً فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وإن كان هو اتّصاف البدن بها فمن مقولة أن ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة .

**قال : والفرح والغم .**

**أقول** : الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف والفاعل تخيل الكمال وأضداد هذه أسباب للغم .

**قال : والغضب والحزن والهم والخجل والحقد .**

**أقول** : هذه أيضاً من الأعراض النفسانية واعلم أن جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج والأول إن كانت كثيرة فكما في الفزع أو قليلة فكما في الحزن والثاني إما دفعة فكما في الغضب أو يسيراً يسيراً فكما في اللذة وقد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعة واحدة إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فإنه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه أولاً إلى الباطن ثم يخطر

بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته .

## المسألة السابعة والعشرون :

## في الكيفيات المختصة بالكميات

**قال : والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة أو المنفصلة كالزوجية والفردية .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم أن الكم على قسمين متصل ومنفصل أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة وأما المنفصل قد يعرض له أيضاً أنواع أُخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما .

**قال : فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما أنه موجود فكذا الدائرة .**

**أقول** : رسم أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم وهو أقصرها ( إذا عرفت هذا ) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف لأن الدائرة المحسوسة موجودة فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط

بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزيادة جزء أزلناه وإن كان لنقصان جزء ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وإمكان العمل أيضاً .

**قال : والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما .**

**أقول** : إنه ربما توهّم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس واحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس وأيضاً فإن المستقيم قد يكون وتراً لقسيّ غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه أمران ( أحدهما ) ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير ( والثاني ) ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير .

**قال : والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة .**

**أقول** : ذكر القدماء أن الشكل ما أحاطت به حد واحد أو حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة وإذا اعتبر الشكل واللون معاً حصلت الخلقة .

**قال : الثالث المضاف .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم متقابل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل :

## المسألة الأولى : في أقسامه

**قال : وهو حقيقي ومشهوري .**

**أقول** : المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فإنه لذاته يقتضي الإضافة وغيره إنما يقتضي الإضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الإضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروض للإضافة .

## المسألة الثانية : في خواصه

**قال : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة .**

**أقول** : هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره ( الأُولىٰ ) وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأب أب للابن فكذا الابن ابن للأب والمراد بالانعكاس الحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه كما مثّلناه فإن لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للإنسان ( الثانية ) التكافؤ في الوجود بالفعل أو بالقوة والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهناً .

**قال : ويعرض للموجودات أجمع .**

**أقول** : المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجواهر أنه أب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف أسخن وأبرد وللمضاف كالقريب والبعيد والأقرب والأبعد وللأين أعلى وأسفل وللمتى أقدم وأحدث وللوضع أشد انتصاباً وانحناء وللملك أكسى وأعرى وللفعل أقطع وأصرم وللانفعال أشد تسخناً وتقطعاً .

## المسألة الثالثة : في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان

**قال : وثبوته ذهني وإلّا تسلسل ولا ينفع تعلّق الإضافة .**

**أقـول** : اختلف العقلاء هٰهُنا فذهب قـوم إلى أن الإضـافـة ثـابتـة في الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدماً محضـاً ولا أمراً ذهنيـاً غير مـطابق وقال آخرون إنها عدمية في الأعيـان ثابتـة في الأذهان وهـو اختيار المصنف « ره » وأكثر المحققين والدليـل على ذلك وجـوه ذكرهـا المصنف « ره » ( أحدهـا ) أن الإضافة لو كانت ثـابتة في الأعيـان لزم التسلسـل لأن حلولها في المحـل إضـافـة أُخـرىٰ وحلول ذلـك الحلول ثـابت يستـدعي محـلاً وحلولاً وذلـك يوجب التسلسل وأجاب الشيخ أبـو علي بن سينا عن هـذا بأن قـال يجب أن يـرجع في حـل هذه الشبهـة إلى حد المضـاف المطلق فنقـول المضاف هـو الـذي ماهيتـه مقولـة بالقيـاس إلى غيره فكـل شيء في الأعيان يكـون بحيث مـاهيته إنمـا يقال بـالقياس إلى غيـره فـذلـك الشيء من المضـاف ولكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان مـوجود ثم إن كـان في المضاف ماهية أُخرىٰ فينبغي أن نجرد مالـه من المعنى المقول بـالقياس إلى غيـره فذلـك المعنى هو بـالحقيقة المعنى المقـول بالقيـاس إلى غيره وغيـره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هـذا المعنى وهذا المعنى ليس مقـولاً بـالقياس إلى غيـره بسبب شيء غير نفسـه بل هـو مضاف لـذاته فليس هنـاك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بـذاته لا بـإضافـة أُخرىٰ فينتهي من هـذا الطريق الإضـافـات وأمـا كـون هـذا المعنى المضـاف بـذاتـه في هـذا الموضع فله وجود آخر مثـلاً وجود الأبـوة في الأب أمر زائـد على ذات الأب وذلـك الموجـود أمـر مضـاف أيضـاً فليكن هـذا عـارضـاً من المضـاف لـزم المضاف وكل واحد منهما مضـاف لذاتـه إلى ما هـو مضاف إليـه بلا إضـافة أُخرىٰ فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون أُبـوة مضاف لـذاته وهـذا الكلام على طوله غير مفيد للمـطلوب لأن التسلسل الـذي ألزمنـاه ليس من حيث ان

المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً بإضافة أُخرىٰ حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأُبوة يفتقر إلى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل وإلى هذا أشار المصنف ( ره ) بقوله ولا ينفع تعلّق الإضافة بذاتها أي تعلّق الإضافة بالمضاف إليه بذاتها لا بإضافة أخرى .

**قال : ولتقدم وجودها عليه .**

**أقول** : هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان وتقريره أنها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع إلى وجودها ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام ان الإضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع إضافة سابق على وجود الإضافة وإعادة الضمير إليه من غير ذكر لفظي لظهوره .

**قال : وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد .**

**أقول** : هذا وجه ثالث وتقريره أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم أن يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه إضافات وجودية لا تتناهى لأن الاثنين مثلاً له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة ويعرض له بذلك الاعتبار إضافة النصفية وإلى الستة ويعرض له بحسبه إضافة الثلثية وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال ( أما أولاً ) فلما بيّنا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً ( وأما ثانياً ) فلأن تلك الإضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقاً . ( وأما ثالثاً ) فلأن وجود

الإضافات يستلزم وجـود المضاف إليـه فيلزم وجود مـا لا يتناهى من الأعـداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته .

**قال : وتكثر صفاته تعالى .**

**أقـول :** هذا وجـه رابع وتقـريره أن الإضـافات لـو كانت وجـودية لـزم وجـود صفات الله تعـالى متكثرة لا تتنـاهى لأن له اضـافات لا تتنـاهى وذلك محال .

## المسألة الرابعة :

## في باقي مباحث الإضافة

**قـال : ويخص كـل مضـاف مشهـوري بمضـاف حقيقي فيعـرض لـه الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد أو لا .**

**أقول:** المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبـوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكذا فكل مضاف مشهـوري يعرض لـه مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكـون مضاف حقيقي واحـد عارضـاً لمضافـين مشهورين لامتنـاع قيام عرض واحد بمحلين وإذا كان كـل مضاف مشهـوري يعرض لـه مضاف حقيقي عـرض حينئـذٍ الاختـلاف في المضـاف الحقيقي كـالأبـوة والبنـوة والاتفـاق كـالأخـوة والجـوار ثم إن المضـاف الحقيقي يعـرض للمضـاف المشهـوري أما بـاعتبار زائـد يحصـل فيهمـا كـالعـاشق والمعشـوق فـإن في العـاشق هيئة مـدركة وفي المعشـوق هيئة يتعلق بهـا الإدراك فيحصل حينئذٍ إضـافة العشق بـاعتبار هـذا الزائـد وقد يكـون الزائـد في أحدهمـا كـالعـالم المضاف إلى المعلوم باعتبـار قيام صفـة العلم به وقـد لا يكون بـاعتبار زائـد كالميامن والمياسر فإنهما يتضـايفان لا لأجـل صفة زائـدة على الإضافـة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام .

## المسألة الخامسة : في مقولة الأين

**قال : الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان .**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف .

**قال : وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .**

**أقول** : أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام .

**قال : فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصول الجسم في مكان بعد آخر .**

**أقول** : هذان تعريفان للحركة الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذٍ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وإنما قيدناه بقولنا من حيث هو بالقوة لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة وأما الثاني فإن

المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني وإلاَّ لم يكن ما فرضنا ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير .

**قال** : **ووجودها ضروري .**

**أقول** : اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون وأتباعه قالوا إنها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه ( أحدها ) أن الحركة لو كانت موجودة لكانت إما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركّبها من الأجزاء التي لا تتجزأ واللازمان باطلان . (الثاني ) أن الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذٍ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لأن الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لإمتناع تحقق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة. ( الثالث ) أن الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة .

**قال** : **ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار .**

**أقول** : وجود الحركة يتوقف على أُمور ستة ( أحدها ) ما منه الحركة. ( والثاني ) ما إليه الحركة أعني مبدأ الحركة ومنتهاها والظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد. ( الثالث ) ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها . ( الرابع ) ما له الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعلتين . (الخامس ) ما فيه الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع والظاهر أنه المراد بقوله والمنسوب إليه إذ المقولة تنسب الحركة إليها بالتبعية . (السادس) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فإن الزمان مقدار الحركة .

**قال : فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً .**

**أقول** : ما منه وما إليه قد يكـون محلهما واحـداً لكن لا باعتبـار واحد كالنقطة في الحركة المستـديرة فـإنها بعينهـا مبدأ للحـركة المستـديرة ومنتهى لها لكن باعتبـارين وقد يتغـاير محلهمـا كالحـركات المستقيمـة ثم قد يتضـاد المحـل في المتكثر إمـا ذاتـاً كـالحـركـة من السـواد إلى البيـاض أو عـرضـاً كالحركة من اليمين إلى الشمال .

**قال : ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له .**

**أقول** : الذي فهمنـاه من هذا الكـلام ان لكل واحـد مما منـه وما إليـه اعتبارين ( أحدهمـا ) بالقيـاس إلى ما يقـال له أعني ذا المبـدأ وذا المنتهى . (والثاني) بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضـايف والثاني قيـاس التضاد وذلك لأن المبـدأ لا يضايف المنتهى لانفكـاكهما تصـوراً بل يضـايف ذا المبـدأ فإن المبـدأ مبدأ لـذي المبدأ وكـذا المنتهى وأما اعتبـار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضـاد له إذ ليس مضـايفاً ولا سلبـاً ولا إيجابـاً ولا عدمـاً وملكة فلم يبق إلاّ التضـاد وهـذان الاعتبـاران أعني التضـايف والتضـاد متقـابـلان . (واعلم) أن هٰهُنـا إشكالاً وهـو أن يقال الضـدان لا يعرضـان لموضـوع واحد مجتمعين فيـه والمبـدأ والمنتهى قـد يعـرضــان لجسم واحـد والجــواب أن الضـدين قد يجتمعـان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم مـوضـوعـاً قـريبـاً لهمـا وحـال المبـدأ والمنتهى هنـا كـذلـك لأن مــوضـوعهمــا الأطـراف في الحركات المستقيمـة وتلك مغايـرة بقي أن يقال هـذا لا يتأتى في الحـركات المستديرة وقد نبّه المصنف (ره) على ذلـك بقولـه قد يتحـدان محلاً فيكـون وجه الخلاص عدم اجتماع الـوصفين إذ حال وصفـه بكونـه منتهى ينتفي عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه .

**قال : ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول .**

**أقول** : قد بيّنا أنه يريد بالعلتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركاً لنفسه بل إنما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالنفس لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فإذا فرضنا الجسم لذاته علّة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقياً ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضي أن لا يوجد الثاني لإمتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة ( هف ) وإلى نفي الحركة أشار بقوله انتفى المعلول .

**قال** : **وعم** .

**أقول** : هذه حجة ثانية على أن الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً ( هف ) ثم إن الجسمية إن اقتضت الحركة إلى جهة معيّنة لزم حركة كل الأجسام إليها وهو باطل بالضرورة وإن كان إلى جهة غير معيّنة انتفت الحركة وأشار إلى هذا الدليل بقوله (وعم) أي عم ما فرضناه معلولاً هو الحركة إما مطلقاً أو إلى جهة معيّنة على ما قررنا الوجهين فيه .

**قال** : **بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما** .

**أقول** : هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره أن نقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب أن نقول الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة إلى جهة معيّنة بخلاف غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة وأيضاً الطبيعة لم يقل انها مطلقاً علّة للحركة وإلّا لزم المحال بل إنما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي أما حال بقاء

الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة وإليه أشار بقوله المستلزمة في حال ما .

**قال : والمنسوب إليه أربع فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم أجزائها .**

**أقول** : يريد بالمنسوب إليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدّم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم أحد أجزائه فلا يقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا يقع فيه حركة أيضاً .

**قال : والمضاف تابع .**

**أقول** : المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره فإن كان متبوعه قابلاً للشدة والضعف قبلهما هو وإلاّ فلا .

**قال : وكذا متى .**

**أقول** : ذكر الشيخ في النجاة أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فإن كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل .

**قال : والجدة دفعة .**

**أقول** : مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لأنا قد بيّنا انها عبارة عن نسبة التملك فإن حصل وقع دفعة وإلاّ فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة .

**قال : ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال .**

**أقول** : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجهاً إلى كيفيتين متضادتين «هف» .

**قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع الآنية عند الغليان .**

**أقول** : لما بيّن أن الحركة تقع في أربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول أما الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانية عليه أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمر زائد على الجسم وأن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين ( الأول ) إن القارورة إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلَّا فلا مع أن الخلاء والماء في البابين واحد فليس ذلك إلَّا لأن الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الخلاء مقداراً أكبر غير طبيعي فإذا كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص. (الثاني) أن الآنية إذا ملئت ماء وشد رأسها محكماً وغليت بالنار فإنها تنشق وليس ذلك بمداخلة أجزاء النار لعدم الثقب في الآنية فبقي أن يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندي في هذين الوجهين نظر وإن أفاد الظن .

**قال : وحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب .**

**أقـول** : هذا هـو الاعتبار الثـاني وهو الحـركة في الكم بـاعتبار النمـو **(واعلم)** أن النـامي يزداد جسمـه بسبب اتصال جسم آخـر بـه وتلك الـزيـادة ليست مطلقاً بل إذا دخلت أجزاء المزيد عليـه وتشبهت به وضـد هذه الحـالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفـرق بينهما أن الـواقف في النمو قـد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لأن الزيـادة إذا أحدثت المنـافذ في الأصـل ودخلت فيها وتشبهت نـوعه فـذاك هو النمـو والشيـخ قـد يسمن لأن أجزاءَه الأصليـة قد جفّت وصلبت فـلا يقوى المغتـذي على تفريقهـا والنفوذ فيهـا فلا تتحـرك الأجزاء الأصليـة إلى الزيـادة فـلا يكـون نـاميـاً وإن تحـرّك لحمـه إلى الزيـادة فيكـون ذلـك في الحقيقـة نمـواً في اللحم لكن المسمى باسم النمو إنما هو حركة الأعضاء الأصلية .

**قال : وفي الكيف للاستحالة المحسـوسة مـع الجزم ببـطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما .**

**أقـول** : لما فـرغ من البحث عن الحـركـة في الكم شـرع في البحث عن الحـركة في الكيف أعني الاستحـالة واستـدل على ذلـك بـالحس فـإنـه يقضي بصيرورة الماء البـارد حاراً على التـدريج وبـالعكس وكذا في الألـوان وغيـرها من الكيفيـات المحسوسـة (واعلم) أن الآراء لم تتفق على هذا فـإن جمـاعة من القـدماء أنكـروا الاستحالـة وافتـرقـوا في الاعتـذار عن الحـرارة المحسـوسة في المـاء إلى قسمين (أحدهمـا) ذهب إلى أن في المـاء أجـزاء نـارية كـامنة فيـه فإذا ورد عليـه نار من خـارج بـرزت تلك الأجـزاء وظهـرت للحس . (والثاني) ذهب إلى أن الأجزاء النارية تـرد عليه من خـارج وتداخله فيحس منـه بالحـرارة والقولان بـاطلان فـإن الحس يكذبهمـا أما الأول فـلأن الأجزاء الكامنـة يجب الإحساس بهـا عند مـداخلة اليد لجميـع أجزاء المـاء وتفـريقهـا قبـل ورود الحـرارة عليـه ولمـا لم يكن كـذلـك دلّ على بـطلان الكمـون وأما الثـاني فلأنـا نشاهـد جبلاً من كبـريت يقـرب منـه نـار صغيـرة

فتحـرقه مـع انا نعلم أنـه لم يكن في تلك النار الصغيـرة من الأجزاء النـارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حساً .

**قال : وفي الأين والوضع ظاهر.**

**أقول** : وقوع الحـركة في هـاتين المقولتين أعني الأين والـوضع ظـاهر لكن الشيخ ادعى أنه الذي استخرج وقوع الحركـة في الوضـع وقد وجـد في كـلام أبي نصر الفـارابي وقوعهـا فيه ( واعلم ) أن الحـركة في الـوضـع وإن استلزمت حركة الأجزاء في الأين لكن ذلك باعتبار آخـر مغايـر لاعتبار حـركة الجميع في الوضع .

**قال : ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل .**

**أقـول** : الحركـة منها واحـدة بالعـدد ومنهـا كثيـرة امـا الـواحـدة فهي الحركة المتصلة من مبدأ المسافـة إلى نهايتهـا وقد بيّنـا تعلّق الحركـة بأمـور ستة والمقتضي لوحدتها إنما هو ثلاثة منها لا غير ( الأول ) وحـدة الموضـوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لإستحـالة قيـام العرض بمحلين وإليـه أشار بقوله والمحل (الثاني) وحدة الزمان وهـو كذلـك أيضاً لإستحـالة إعـادة المعـدوم بعينه وإليـه أشار بقـوله المقـدار (الثالث) وحـدة المقولـة التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد قد يتحـرك في الزمـان الواحـد حركتي كيف وأين وإليه أشار بقوله والقابل ويحتمل أن يكون القابل هـو الموضـوع والمحل هـو المقـولة ووحـدة المترحـك غير شـرط فإن المتحـرك بقوة مسـافـة إذا تحـرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحـركة وإذا اتحـدت الأشياء الثـلاثة اتحد ما منه وما إليه لكن كل واحـد منهما غيـر كاف فـإن المتحرك من مبـدأ واحــد قــد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شـيء واحــد قــد يتـحــرك من مبدأين.

**قال : واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه مقتضى للاختلاف.**

**أقول** : إذا اختلف أحد الأمور الثلاثة أعني ما منه وما إليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الأين وهذا ظاهر وأيضاً الصاعدة ضد الهابطة وأراد بالمتقابلين ما منه وما إليه وبالمنسوب إليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الأسرار .

**قال : وتضاد الأولين التضاد .**

**أقول** : من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس آخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لإتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلاّ ما منه وما إليه وإليه أشار بقوله وتضاد الأولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى بالأولين ما منه وما إليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لأنهما غير متضادين .

**قال : ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام .**

**أقول** : الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطء وبانقسام المتحرك فإنها عرضي حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسماً وبانقسام ما فيه أعني المسافة فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل للمتقابلين أعني ما منه وما إليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر .

**قال : ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف وتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية .**

أقول : يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين (الأول) ان هذه الكيفية واحدة وإنما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره (الثاني) انا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه أيضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض أحديهما للجنس بواسطة الأخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس وقد تبيّن أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة .

**قال : وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلية لا تخلل السكنات وإلّا لما أحس بما اتصف بالمقابل .**

أقول : اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركة سبب للإحساس بالبطء والأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزأ في الحركة امتنع استناد البطء إلى تخلل السكنات بل استندوه إلى الموانع الخارجية كالملأ في الحركات الطبيعية وإلى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبباً للبطء لما أحس بما اتّصف بالمقابل يعني أنه يلزم عدم الإحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدم في مسألة الجزء الذي يتجزأ .

**قال : والاتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين .**

أقول : يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متّصل بالآخر على غير الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبدأ وإنما وجب

السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي اتصال الجسم إلى المطلوب والوصول من موجود آناً فعلته كذلك وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لإستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطلوب .

**قال : والسكون حفظ النسب فهو ضد .**

**أقول** : اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وأنها هل هي وجودية أو عدمية فالمتكلمون على الأول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والمصنف (ره) اختار قول المتكلمين وهو أنه وجودي وأن تقابله للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين لأجسام الثابتة على حالها .

**قال : يقابل الحركتين .**

**أقول** : يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان ( أحدهما ) انه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا نهايتها أو أن السكون مقابل للحركة من مكان السكون وإليه والحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلاَّ لكان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الأولون بأن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله والجواب أن السكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرك ( الثاني ) أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لأنه لما بيّن أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب إنما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلاً للحركة المستقيمة والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النسب فيهما .

**قال : وفي غير الأين حفظ النوع .**

**أقـول** : لما بيّن أن السكـون عبارة عن حفظ النسب وكـان ذلـك إنمـا يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كـل سكون في مكـان فوجب عليـه أن يفسـر السكون في غيـر الأين من المقولات فجعله عبـارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع عنها الحركة .

**قال : ويتضاد لتضاد ما فيه .**

**أقـول** : قد يعـرض في السكون التضـاد كما يعـرض في الحركـة فإن السكـون في المكان الأعلى يضـاد السكون في المكـان الأسفل فعلة تضـاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الـزمان كمـا تقدم في الحـركة ولا تعلق له بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه .

**قال : ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي .**

**أقـول** : الكون يـريد بـه هٰهُنا الجنس الشـامل للحـركة والسكـون كما اصـطلح عليه المتكلمـون وقسمـه إلى أقسـام ثـلاثـة وذلـك لأنـه عبـارة عن حصـول الجسم في الحيز وذلـك الحصول قـد بيّنا أنـه لا يجوز استنـاده إلى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند إليـه وتلك القوة إمـا أن تكون مستفـادة من الخارج وهي القسريـة أو لا وهي الطبيعيـة إن لـم تقارن الشعـور والإرادية إن قارنته .

**قال : فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي .**

**أقول** : الطبيعة أمر ثابت والحركة غير ثابتة فـلا تستند إليهـا لذاتهـا بل لا بـد من اقتران الـطبيعة بـأمر غيـر طبيعي يفتقر في الـرد إليـه إلى الانتقـال فيكـون ذلك الانتقـال طبيعياً إمـا في الأين فكالحجـر المرمي إلى فـوق وإمـا في الكيف فكالماء المسخن وإما في الكم فكالذابل بالمرض .

**قال : ليرد الجسم إليه فيقف .**

**أقول** : غاية الحركة الطبيعية إنما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم إليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير ، فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية .

**قال : فلا تكون دورية .**

**أقول** : هذا نتيجة ما تقدم فإن الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر واعلم أن الحركة الطبيعية قد بيّنا أنها إنما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الأحوال غير الطبيعية ولتلك الأحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أُخرىٰ هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الأولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال إن الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عمّا طلبتها بالطبيعة .

**قال : وقسريتها مستندة إلى قوة مستفادة قابلة للضعف .**

**أقول** : الحركة القسرية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك أو مع مفارقته والأول لا إشكال فيه وإنما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأُمور الخارجية والطبيعة المفارقة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى أن تفنى تلك القوة بالكلية وعندي هنا

إشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافتقار الحركة والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية .

**قال : وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً .**

**أقول** : السكون منه طبيعي كاستقرار الأرض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء قسراً ومنه إرادي كسكون الحيوان بإرادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملائم .

**قال : وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .**

**أقول** : من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى الأسفل ومنها ما هو مركّب كحركة النملة على الرحى إذا اختلفا في المقصد فإن حركة كل واحدة من النملة والرحى وإن كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركب ثم إن كانت إحدى الحركتين مساوية للآخرىٰ حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة وإن فضلت احديهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل أحديهما على الأخرى وهذا إنما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين .

**قال : ولا يعلل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور .**

**أقول** : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على أبي هاشم حيث قال إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وإن الحركة معللة

بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثاني لزم الدور وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان فهو الميل وهو ثابت وإلّا لم يكن علة .

## المسألة السادسة : في المتى

**قال : الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه .**

**أقول :** لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو إما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار وأما غير حقيقي كالصلوٰة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الأين الحقيقي .

**قال : والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخّر العارضين لها باعتبار آخر .**

**أقول :** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخّر وتتقدر باعتبارهما فإن الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخّر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا إعتبار الزمان وإلّا لزم الدور وإلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان .

**قال : وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات والعرض لمعروضها .**

**أقول** : هذه المقولة التي هي المتى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وإنما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فإن ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة إلّا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة .

**قال : ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه إليه .**

**أقول** : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران ( أحدهما ) أن وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزم الدور (الثاني) ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان وإلّا لزم التسلسل .

**قال : والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج .**

**أقول** : الطرف يعني به الآن فإنه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين (الأول) أن يكون العدم على التدريج كعدم الحركة (والثاني) أن يكون لا على التدريج كاللاامماسة وكعدم الآن .

**قال : وحدوث العالم يستلزم حدوثه .**

**أقول** : قد بيّنا فيما تقدّم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثاً بالضرورة والأوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه .

## المسألة السابعة : في الوضع

**قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين .**

**أقول** : الوضع من جملة الأعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشتراك ( أحدها ) كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسيّة بأنه هنا أو هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة ( وثانيها ) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ( والثالث ) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فإنه يفتقر إلى حصور نسبة للأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً وإلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أي باعتبار نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية .

**قال : وفيه تضاد وشدة وضعف .**

**أقول** : قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فتكونان متضادين وقد يقع فيه أيضاً شدة وضعف فإن الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف .

## المسألة الثامنة : في الملك

**قال : السابع الملك وهو نسبة التملك .**

**أقول**: قال أبو علي أن مقولة الملك لم أحصلها الى الآن ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حاوٍ له أو لبعض أجزائه كالتسلخ والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كبدن الإنسان عند

قميصه وأما المصنف (ره) فإنه حصل هذه المقولة وبيّن أنها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله .

## المسألة التاسعة : في مقولتي الفعل والانفعال

**قال : الثامن والتاسع أن يفعل وأن ينفعل .**

**أقول** : هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى انهما ثابتان عيناً وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره والتأثر عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين وإذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعل فإن الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فإذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر .

**قال : والحق ثبوتهما ذهناً وإلاَّ لزم التسلسل .**

**أقول** : المصنف (ره) ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون وخالف الاوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلاّ لزم التسلسل ووجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير إليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتين أخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى .

## المقصد الثالث:
## في اثبات الصانع تعالى وآثاره وفيه فصول:
## الأول في وجوده تعالى

**قال : المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الأول في وجوده ـ الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب ولا استلزمه لاستحالة الدور المتسلسل.**

**أقول**: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته

وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثران كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر فإن كان واجباً فالمطلوب وإن كان ممكناً تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقوله «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» وهو إستدلال لمي والمتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثاً تسلسل أو دار وان كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة إنما يتمشى بالطريقة الأولى فلهذا إختارها المصنف (ره) على هذه.

## الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل:

### المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر مختار

**قال: الثاني ـ في صفاته ـ وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب.**

**أقول:** لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدرة والدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجباً لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً أعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثاً أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار.

**قال: والواسطة غير معقولة.**

**أقول:** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل عل ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار

بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجباً لذاته وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لأنا قد بيّنا حدوث العالم بجملته وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول.

**قال: ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين.**

**أقول:** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات المؤثرية أولا فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجباً والا افتقر ترجيحه الى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وإن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه وحينئذٍ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجّح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه وحينئذٍ يجب الفعل بعدهما نظراً الى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الامكان نظراً الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلّمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

**قال: واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.**

**أقول:** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره أن نقول الاثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً أو معدوماً فممتنع فلا قدرة وتقرير

الجواب ان الأثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لأنا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

**قال: وإنتقاء الفعل ليس فعل الضد.**

**أقول:** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في المعدوم وأما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد.

**قال: وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.**

**أقول:** يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف أكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى أن الخير من ان الله تعالى والشر من الشيطان لأن الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى أن الخير من النور والشر من الظلمة والنظّام الى أن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعة أو سفه وذهب الجبائيان الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم إجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لأن المقتضي لتعلق القدرة

بالمقدور إنما هو الامكان إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله عمومية العلة أي الامكان يستلزم عمومية الصفة أعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس أن المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فَلِمَ لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس الى شيء وشراً بالقياس الى آخر وحينئذٍ يصح إسنادهما الى ذات واحدة وعن شبهة النظّام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع بقادر آخر على إيجاده.

## المسألة الثانية: في أنه تعالى عالم

**قال: والاحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء اليه دلائل العلم.**

**أقول:** لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول منها للمتكلمين والآخران للحكماء (الوجه الاول) أنه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم (اما المقدمة الأولى) فحسية لأن العالم إما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى (الوجه الثاني) أنه تعالى مجرد كل مجرد عالم بذاته وبغيره أما الصغرى فأنها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل

له مجرد فإنه عـاقل لـذلك المجـرد لأنا لا نعني بـالتعقل إلّا الحصـول فإذن كـل مجـرد فإنـه عاقـل لذاتـه وأما كـل مجرد عـالم بغيـره فـلأن كـل مجـرد أمكن أن يكون معقولاً وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقـولاً مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فـانه عـاقل لـذلك الغيـر أما ثبـوت المعقوليـة لكـل مجـرد فـظاهـر لأن المـانـع من التعقـل إنمـا هـو المادة لا غـير وأما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فانه لا ينفك عن الامـور العامـة وأما ثبوت العـاقلية حينئـذٍ فلأن إمكـان مقارنـة المجرد للغيـر لا يتوقف على الحضـور في العقل لأنـه نوع من المقـارنة فيتـوقف إمكان الشيء على ثبـوته فعلاً وهو باطل وإمكـان المقارنـة هو إمكـان التعقل وفي هـذا الوجـه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية (الوجه الثـالث) ان كل مـوجود سـواه ممكن على ما يـأتي في باب الـوحدانيـة وكـل ممكن فـانـه مستنـد الى الـواجب إمـا ابتـداء أو بـوسـائط على مـا تقـدم وقـد سلف ان العلم بـالعلة يستلزم العلم بـالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

**قال: والاخيـر عام.**

**أقول:** الوجه الاخير من الادلـة الثلاثـة الدالـة على كونـه تعالى عـالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريـره أن كل مـوجود سـواه ممكن وكل ممكن مستنـد اليه فيكـون عالمـاً به سـواء كـان جـزئيـاً أو كليـاً وسـواء كـان موجوداً قائماً بذاته أو عـرضاً قـائماً بغيـره وسواء كـان موجـوداً في الاعيان أو متعقلاً في الاذهان لأن وجود الصورة في الـذهن من الممكنات أيضـاً فيستند اليـه وسواء كـانت الصورة الـذهنيـة صـورة أمـر وجـودي أو عـدمي ممكن أو ممتنـع فلا يعـزب عن علمـه شيء من الممكنـات ولا من الممتنعـات وهـذا برهان شريف قاطع.

**قال: والتغاير اعتباري.**

**أقـول:** لما فـرغ من الاستدلال على كـونه تعـالى عـالمـاً بكـل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة على المخالفين وابتـداء باعتـراض

من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه وحذفه للعلم به وتقدير الاعتراض أن نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهٰهنا ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغايرة لها من حيث أنها معلومة وذلك كافٍ في تعلق العلم.

**قال: ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا.**

**أقول:** هذا جواب عن إعتراض آخر أورده من نفي علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب في أن الاشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلّا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير إفتقاره الى صور لها أولى ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته

وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالـذات فكذا معلولـه والعلم به متحدان بالذات متغـايران بنـوع من الاعتبار وهـذا بحث شريف أشـار إليه صاحب التحصيل وبسـطه المصنف (ره) في شرح الاشـارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لزمت بـاعتبار حصـول صور في ذاتـه تعالى الله عن ذلك.

**قال: وتغير الاضافات ممكن.**

**أقـول:** هذا جـواب عن إعتراض الحكمـاء القائلين بنفي علمـه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتـراض أن العلم يجب تغيره عنـد تغير المعلوم والاّ لانتفت المـطابقة لكن الجـزئيات الـزمانيـة متغيـرة فلو كـانت معلولـة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى مُحال وتقـرير الجـواب ان التغيـر هـذا إنمـا هـو في الاضـافـات لا في الـذات ولا في الصفـات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها الى المقدور عنـد عدمـه وإن لم يتغير في نفسها وتغيـر الاضافـات جائـز لأنها أمـور اعتباريـة لا تحقق لها في الخارج.

**قال: ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.**

**أقول:** هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبـل وجودها وتقرير كـلامهم ان العلم لو تعلق بـالمتجدد قبـل تجدده لـزم وجوبـه وإلّا لجـاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعـالى جهلاً وهـو محـال والجـواب إن أردتم بـوجوب علمـه تعالى أنـه واجب الصـدور عن العلم فهـو بـاطـل لأنـه تعـالى يعلم ذاته ويعلم المعلومـات وإن أردتم وجوب المـطابقـة لعلمـه فهـو صحيـح لكن ذلك وجـوب لاحق لا سابق فـلا ينـافى الامكـان الـذاتي والى هذا أشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

## المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي

**قال : وكل قادر عالم حي بالضرورة .**

**أقول:** اتفق الناس على أنه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم وقال آخرون إنه من كان على صفة لاجلها يصح أن يعلم ويقدر والتحقيق أن صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلّا فالمرجح بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

## المسألة الرابعة: في أنه تعالى مريد

**قال: وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على إرادته تعالى.**

**أقول:** اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فأبوا الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهو المخصص والارادة وقال النجار أنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أنه راجع الى أنه تعالى عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجبائيان الى أنه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً ان الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الايجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وأيضاً بعض الممكنات مخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم.

**قال : وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.**

**أقول:** إختلف الناس هٰهُنا فذهبت الاشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين أنها نفس الداعي وهو الذي إختاره المصنف (ره) وقال أبو علي وأبو هاشم إن إرادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية ان إرادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف (ره) أن إرادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل لأن حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة والكلام فيها كالكلام هٰهُنا.

## المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميع بصير

**قال: والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات.**

**أقول:** اتفق المسلمون كافةً على أنه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه بالمسموعات والمبصرات وأثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دلَّ عليه وإجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب اليه أبو الحسين وإما الى صفات زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.

## المسألة السادسة: في أنه تعالى متكلم

**قال: وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.**

**أقول:** ذهب المسلمون كافةً الى أنه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفا وأصواتاً في أجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة أنه متكلم بمعنى أنه قائم بذاته معنى غير العلم

والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهـو الكلام النفسـاني وهو عنـدهم معنى واحد ليس بـأمر ولا نهي ولا خبـر ولا غيـر ذلـك من أسـاليب الكـلام والمصنف (ره) حينئذٍ استـدل على ثبوت الكـلام بالمعنى الاول بمـا تقـدم من كـونـه تعـالى قـادراً على كـل مقـدور ولا شـك في إمكـان خلق أصـوات في أجسام تـدل على المراد وقـد اتفقت المعتزلـة والاشـاعـرة على إمكان هذا لكن الاشـاعرة أثبتـوا معنى آخر والمعتـزلة نفـوا هذا المعنى لأنـه غيـر معقول إذ لا يعقـل ثبوت معنى غيـر العلم ليس بـأمـر ولا نهي ولا خبـر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

**قال: وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه.**

**أقـول:** لما أثبت كـونه تعـالى متكلماً وبيّن معنـاه شرع في بيـان كونـه تعـالى صـادقـاً، وقـد اتفق المسلمـون عليـه لكنه لا يتمشى عـلى أصـول الأشاعرة وأما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظـاهر الثبـوت لأن الكذب قبيـح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبـائح لأنـه تعالى حكيم على مـا يأتي فـلا يصور الكذب عنه تعالى.

## المسألة السابعة: في أنه تعالى باقٍ

**قال: ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد.**

**أقـول:** اتفق المثبتـون للصـانـع على أنـه تعـالى بـاقٍ أبـداً واختلفـوا فذهب الاشعري إلى أنه باقٍ ببقاء يقوم بـه وذهب آخرون الى أنـه باقٍ لـذاته وهـو الحق الذي اختـاره المصنف(ره) والدليل على أنه تعـالى باقٍ مـا تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم وإلّا لكان ممكناً والاعتراض الذي يورد هٰهُنـا وهو أنـه يجوز أن يكـون واجباً لـذاته في وقت وممتنعـاً في وقت آخر يـدل على سوء فهم المـورد لأن مـاهيتـه حينئـذٍ بالنظر إليهـا مجردة عن الـوقتين تكون قـابلة لصفتي الوجـود والعدم ولا نعني

بالممكن سوى ذلك (واعلم) ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبته أبو الحسن الأشعري لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً هذا خلف.

## المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد

**قال: والشريك.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (واعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فإما أن يتميزا أو لا والثاني يستلزم المطلوب وهو إنتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف وأما النقل فظاهر.

## المسألة التاسعة: في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

**قال: والمثل.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد أيضاً أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وإنما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والسجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة.

## المسألة العاشرة: في أنه تعالى غير مركب

**قال: والتركيب بمعانيه.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر الى أجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب واعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجياً خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء الحسية العقلية.

## المسألة الحادية عشرة: في أنه تعالى لا ضد له

**قال: والضد.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد أيضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يُقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق أيضاً على مساو في القوة ممانع وقد بيّنا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

## المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز

**قال: والتحيز.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد أيضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه

المجسمة والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية.

## المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحالٍّ في غيره

**قال: والحلول.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتفٍ في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان.

## المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتحاد عنه تعالى

**قال: والاتحاد.**

**أقول:** هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنا قد بيّنا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً وأيضاً إتحد بغيره لكان بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف.

## المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالى

**قال: والجهة.**

**أقول:** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى أنه في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيثم أنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم إنه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

## المسألة السادسة عشرة:
## في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

**قال: وحلول الحوادث فيه.**

**أقول:** وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وأيضاً فإن المقتضى للحادث ان كان ذاته كان أزلياً وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً الى الغير وهو مُحال ولأنه ان كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه وإن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

## المسألة السابعة عشرة: في أنه تعالى غني

**قال: والحاجة.**

**أقول:** وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولأنه لو افتقر الى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج

اليـه لامكانه (لا يقال) الـدور غير لازم لأن الـواجب مستغنٍ في ذاتـه وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجـه يؤثر في ذلـك الغير فـإذا احتاج في جهـة أخـرى الى ذلك الغيـر انتفى الدور (لأنـا نقـول) هـذا بنـاء على ان صفـاتـه تعالى زائدة على الذات وهو بـاطل كمـا سيأتي وأيضـاً فالـدور لا يندفـع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الـواجب تعالى صفـة يكون محتـاجاً اليـه وحينئـذٍ يلزم الدور المحـال ولأن إفتقـاره في ذاتـه يستلزم إمكـانـه وكـذا في صفـاته لأن ذاتـه موقـوفة على وجـود تلك الصفة أو عـدمهـا المتـوقفين على الغير فيكون متوقفاً على الغيـر فيكون ممكنـاً وهذا بـرهان عـوّل عليه الشيـخ ابن سينا.

## المسألة الثامنة عشرة:
## في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

**قال: والألم مطلقاً واللذة المزاجية.**

**أقـول:** هذا أيضـاً عطف على الـزائد فـان وجوب الـوجود يستلزم نفي الألم واللذة اعلم أن اللذة والألم قد يكونـان من توابـع المزاج فـان اللذة من تـوابع إعتـدال المزاج والألم من تـوابع سـوء المـزاج وهـذان المعنيـان إنمـا يصحـان في حق الاجسام وقـد ثبت بوجـوب الوجـود أنه تعـالى يستحيـل أن يكـون جسمـاً فينتفيـان عنـه وقـد يعني بـالالم إدراك المنـافي وبـاللذة إدراك المـلائم فالألم بهـذا المعنى منفى عنه لأن واجب الـوجود لا منـافى له وأمـا اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتهـا لله تعالى لأنـه مدرك لأكمـل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذاً به والمصنف كأنه قـد ارتضى هذا القـول وهـذا مـذهب ابن نـوبخت وغيـره من المتكلمين إلا أن إطـلاق لفظ الملتـذ عليه يستدعي الاذن الشرعي.

## المسألة التاسعة عشرة:
## في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الاعيان

**قال: والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عيناً.**

**أقول**: ذهبت الاشاعرة الى أن الله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من باقي الصفات وأبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً الى صفة القدرة ولا في كونه عالماً الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وإنما قيد الصفات بالزائدة عيناً لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

## المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئي

**قال: والرؤية.**

**أقول**: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً (واعلم) ان أكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفى الجهة والحيّز عنه فينتفي الرؤية عنه بالضرورة لأن كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بأنه هناك أو هنا ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

**قال: وسؤال موسى لقومه.**

**أقول**: لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والأشاعرة قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف (ره) عنها الأول أن موسى (ع) سئل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال (والجواب) ان السؤال كان من موسى (ع) لقومه ليبين لهم امتناع الرؤيةلقوله تعالى «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة» وقوله «أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا».

**قال: والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.**

**أقول**: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال «الى ربها ناظرة» والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً للرؤية وهذا متعذّر في حقة تعالى لانتفاء الجهة عنه فيتعين أن يكون المُراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز (والجواب) المنع من إرادة هذا المجاز فان النظر وإن إقترن به حرف الى لا يفيد الرؤية ولهذا يُقال نظرت الى الهلال فلم أره وإذا لم يتعينّ هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال أن الى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة أو نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره الى ثواب ربها ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سيقت لبيان النعم (لأنا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذٍ ناظرة» بدليل قوله تعالى «ووجوه يومئذٍ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت فانه يسر

بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن إنتظار العقاب بعد الانـذار بوروده يـوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه.

**قال: وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان.**

**أقـول**: هذا جـواب عن الوجـه الثالث لـلأشعريـة وتقريـر احتجاجهم أن الله سبحـانـه وتعـالى علق الـرؤيـة في سؤال مـوسى عليــه السلام على استقـرار الجبـل والاستقـرار ممكن لأن كـل جسم فسكــونـه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجـواب أنـه تعــالى علق الـرؤيــة على الاستقـرار لا مـطلقاً بـل على استقرار الجبـل حال حـركته واستقـرار الجبل حـال الحركـة محال فلا يدل على إمكان المعلق.

**قال: واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مـع منع التعليـل والحصر.**

**أقول**: هذا جـواب عن شبهة الاشـاعرة من طـريق العقل استـدلوا بها على جواز رؤيته تعـالى وتقريـرها أن الجسم والعـرض قد اشتـركا في صحـة الـرؤيـة وهـذا حكم مشتـرك يستـدعي علة مشتـركـة ولا مشتـرك بينهمــا الا الحـدوث أو الوجـود والحدوث لا يصلح للعليـة لأنه مـركب من قيـد عـدمي فيكون عدمياً فلم يبقَ الا الوجود فكل موجود يصـح رؤيته وأنـه تعالى مـوجود وهذا الدليل ضعيف جداً لـوجوه (الأول) المنـع من رؤية الجسم بـل المرئي هو اللون أو الضوء لا غير (الثاني) لا نسلم اشتراكهما في صحـة الرؤيـة فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤيـة العرض (الثـالث) لا نسلم ان الصحة ثبـوتية بـل هي أمـر عدمي لأن جنس صحـة الرؤيـة وهو الامكـان عدمي فـلا يفتقـر الى العلة (الـرابـع) لا نسلم أن المعلول المشتـرك يستـدعي علة مشتـركـة فـانـه يجـوز اشتراك العلل المختلفـة في المعلولات المتساويـة (الخامس) لا نسلم الحصر في الحدوث والـوجود وعـدم العلم لا يدل على العـدم مع أنـا نتبرع قسماً آخر وهـو الإمكان وجاز التعليل به وان كان عدمياً لأن صحة الرؤية عـدمية

(السادس) لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينّا أن صحة الرؤية عدمية على إنا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم (السابع) لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان أو بشرط الحدوث والشروط يجوز أن تكون عدمية (الثامن) المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء (التاسع) المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى أما ذاته أو صفة من صفاته أو نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

## المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات

**قال: وعلى ثبوت الجود.**

**أقول:** هذا عطف على قوله على سرمديته أي أن وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو إفادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للمكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو إضافية فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل.

**قال: والملك.**

**أقول:** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنه مملوك له مفتقر اليه في تحقيق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

**قال: والتمام وفوقه.**

**أقول:** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق إلتمام أما كونه تاماً فلأنه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

**قال: والحقية.**

**أقول:** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً ويقال على حال القول والعقد بالنسبة الى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة.

**قال: والخيرية.**

**أقول:** وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض.

**قال: والحكمة.**

**أقول:** وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد يعني بها معرفة الأشياء وقد يُراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول وأيضاً فان أفعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

**قال: والتجبّر.**

**أقـول**: وجوب الـوجود يقتضي وصفـه تعالى بكـونه جبـاراً لأن وجوب الـوجود يقتضي استنـاد كلِ شيء اليـه فهو يجبـر ما بـالقوة بـالفعل والتكميـل كالمادة بالصورة فهو جبّار من حيث أنه واجب الوجود.

**قال: والقهر.**

**أقـول**: وجوب الـوجود يقتضي وصفـه تعالى بكـونه قهـاراً بمعنى أنـه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

**قال: والقيوميــة.**

**أقول**: وصفه تعـالى بكونـه واجب الوجـود يقتضي وصفه بكـونه قيـوماً بمعنى أنـه قائم بـذاته ومقيم لغيـره لأن وجوب الـوجود يقتضي استغنـائه عن غيـره وهو معنى قيـامه بـذاته ويقتضي استنـاد غيره إليـه وهـو المعنى بكـونـه مقيماً لغيره.

**قـال: وأما اليـد والوجـه والقدم والـرحمة والكـرم والرضـا والتكـوين فراجعة الى ما تقدم.**

**أقـول**: ذهب أبـو الحسن الأشعـري الى أن اليـد صفـة وراء القـدرة والـوجه صفـة مغايـرة للوجود وذهب عبـد الله بن سعيـد إلى أن القـدم صفـة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايـرة للارادة وأثبت جمـاعة من الحنفيـة أن التكـوين صفـة مغـايـرة للقـدرة والتحقيق أن هــذه الصفـات راجعة الى ما تقدم.

## الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل

### المسألة الأولى : في إثبات الحسن والقبح العقليين

**قال: الفصل الثالث في أفعالـه ـ الفعل المتصف بـالزائـد إما حسن أو قبيح والحسن أربعة.**

**أقول**: لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيـان عدلـه وأنه تعـالى حكيم لا يفعـل القبيـح ولا يخـل بـالـواجب ومـا يتعلق بـذلـك من المسـائل وبـدأ بقسمـة الفعـل الى الحسن والقبيـح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأمـا الأشاعـرة فانهم ذهبـوا الى أن الحسن والقبـح إنما يستفـادان من الشرع فكلمـا أمر الشـرع بـه فهـو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيـح ولو أمـر الله تعـالى بما نهى عنـه لانقلب القبيـح الى الحسن والأوائـل ذهبـوا إلى أن من الاشيـاء ما هـو حسن ومنها مـا هو قبيـح بالنـظر الى العقـل العملي وقـد شنـع أبو الحسين على الأشـاعرة بـأشيـاء رديئة ومـا شنـع بـه فهـو حق إذ لا تتمشى قواعد الاسـلام بارتكـاب ما ذهب إليـه الأشعريـة من تجويـز القبائـح عليـه تعالى وتجـويز إخـلاله بـالـواجب ومـا أدري كيف يمكنهم الجمـع بين هذين المذهبين.

**واعلم**: أن الفعـل من المتصورات الضـرورية وقـد حـدّه أبـو الحسين بأنه مـا حدث عن قـادر مع أنـه حد القـادر بأنـه الذي يصـح أن يفعل وأن لا يفعل فلزم الدور على أن الفعل أعم من الصادر عن قـادر أو غيره إذا عـرفت هذا فالفعـل الحـادث إمـا أن لا يـوصف بأمـر زائد على حـدوثه وهـو مثل حركة الساهي والنائم وإما أن يوصف وهو قسمان: حسن وقبيـح فالحسن مـا لا يتعلق بفعله ذم والقبيـح بخلافـه والحسن إما أن لا يكـون لـه وصف زائـد على حسنه وهو المُبـاح ويرسم بـأنه مـا لا مدح فيـه على الفعل والتـرك وإما أن يكـون لـه وصف زائـد على حسنـه فـإمـا أن يستحق المـدح بفعله والـذم بتـركـه وهـو الـواجب أو يستحق المـدح بفعله ولا يتعلق بتـركـه ذم وهـو المنـدوب أو يستحق المـدح بتـركـه ولا يتعلق بفعله ذم وهـو المكـروه فقـد إنقسم الحسن الى الأحكـام الأربعة الـواجب والمنـدوب والمُبـاح والمكـروه ومع الحرام تصير الأحكام الحسنة والقبيح خمسة.

**قال: وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع.**

**أقول:** استدل على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه هذا أوّلها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليهما وهذاحكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير إعتراف منهم بالشرائع.

**قال: ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.**

**أقول:** هذا وجه ثانٍ يدل على أن الحسن والقبح عقليان وتقريره أنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً إذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب لجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

**قال: ولجاز التعاكس.**

**أقول:** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس وكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

**قال: ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.**

**أقول**: لما إستدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شُبهة الأشاعرة وقد احتجوا بوجوه (الأول) لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات. فقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة الى هذا الجواب.

**قال: وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص.**

**أقول**: هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية (أحداهما) قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا لو قال الانسان لا كذبن غداً فان حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب إرتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجه واحد من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجها حسن وفعل ووجه واحد من وجود القبح وهو الكذب وأيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

**والجبر باطل.**

**أقول:** هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي أنهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

## المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

**قال: واستغناؤه وعلمه يدلان على إنتفاء القبح عن أفعاله تعالى.**

**أقول:** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له داعياً الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العلم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وكل ممكن مستند الى قادر فان علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعي إذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

## المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على القبيح

**قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق.**

**أقول:** ذهب العلماء كافة الى أنه تعالى قادرٌ على القبيح إلّا النظّام

والدليل على ذلك إنّا قد بينّا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي ولهذا عقب المصنف (ره) الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وإن لم ـ يذكرها صريحاً.

## المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

**قال: ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.**

**أقول:** اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة أن كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه أما إذا كان الغرض عائداً الى غيره فلا كما تقول أنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

## المسألة الخامسة:
## في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

**قال: وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي.**

**أقول:** مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لا ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا وقالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية والدليل على ما ذهب إليه المعتزلة وجهان (الأول) أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على

ما تقدم وكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادة تركه (الثاني) أنه تعالى تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عمّا يكره لا عمّا يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وهو باطل قطعاً.

**قال: وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع.**

**أقول:** لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم وهي ثلاث (الأولى) قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلينا (الثانية) ان الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المريد هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو إنما يتحقق بإرادة المكلف ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت (الثالثة) قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلّا لكان مريداً لما يمتنع وجوده و (الجواب) ان العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك.

## المسألة السادسة: في أنّا فاعلون

**قال: والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.**

**أقول:** اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه واختلفوا فقال أبو الحسين أن العلم بذلك ضروري وهو الحق

الـذي ذهب إليـه الـمصـنف (ره) وقـال آخـرون انـه اسـتـدلالي وأمـا جهم بن صفوان فانـه قال إن الله تعـالى هو المـوجد لأفعـال العباد واضـافتها اليهم عن سبيـل المجاز فـإذا قبل فـلان صلى وصـام كـان بمنـزلـة قـولنـا طـال وغنى (وقـال) ضرار بن عمـرو والنجار وحفص الفـرد وأبـو الحسن الأشعـري إن الله تعـالى هو المحـدث لها والعبـد مكتسب ولم يجعل لقـدرة العبد أثـراً في الفعـل بل المقـدرة والمقدور واقعـان بقدرة الله تعـالى وهذا الاقتـران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعـالى وكونـه طاعة ومعصيـة صفتان واقعتـان بقدرة العبـد (وقال) أبـو إسحق من الأشاعـرة إن الفعـل واقع بمجمـوع القدرتين والمصنف (ره) إلتجـأ الى الضرورة هٰهُنـا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركـة الحيوان اختيـاراً وحركـة الحجر الهـابط ومنشأ الفرق هو اقتران في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

**قال: والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب.**

**أقـول**: لمـا فـرغ من تقـريـر المـذهب شـرع في الجـواب عن شبهـة الخصم وتقـرير الشبهـة الأولى أن صـدور الفعـل من المكلف إما أن يقـارن تجويز لا صـدوره أو امتناع لا صـدوره والثاني يستلزم الجبـر والأول إمـا أن يترجح فيـه الصدور على الـلا صدور لمـرجح أولا لمـرجح والثـاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والأول يستلزم التسلسل أو الانتهـاء الى مـا يجب معـه التـرجيـح وهـو ينـافي التقـديـر ويستلزم الجبـر والجواب أن الفعل بـالنظر الى قـدرة العبد ممكن وواجب بـالنظر الى داعيـه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قـادر فانـه يجب عنه الأثـر عند وجـود الداعي كمـا في حق الواجب تعـالى فان هـذا الدليـل قـائم في حقـه تعـالى (ووجـه المخلص) ما ذكرنـاه على ان هذا غيـر مسموع من أكثـرهم حيث جوزوا من القـادر ترجيـح أحد مقـدوريه على الآخـر من غيـر مـرجـح وبـه أجـابـوا عن الشبهـة التي أوردهـا الفـلاسفـة عليهم فمـا أدري لِمَ كـان الجـواب بـذلـك

مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هٰهُنا.

**قال: والايجاد لا يستلزم العلم إلّا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال.**

**أقول:** هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطلٌ فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كافٍ فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى.

**قال: ومع الاجتماع يقع مراده تعالى.**

**أقول:** هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه وأما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله إيجاده وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (والجواب) أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل أخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين أما هٰهُنا فلا.

**قال: والحدوث اعتباري.**

**أقول:** هذا جـواب عن شبهة أخـرى ذكرهـا قدمـاء الأشاعـرة وهي أن الفاعل يجب أن يخـالف فعله في الجهة التي بهـا يتعلق فعله وهو الحـدوث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (وتقـرير الجـواب) أن الفاعـل لا يؤثـر الحدوث لأنـه أمر اعتبـاري ليس بزائـد على الذات وإلا لـزم التسلسـل وإنما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا.

**قال: وإمتناع الجسم لغيره.**

**أقـول:** هذا جـواب عن شبهة أخـرى لهم وهي إنا لـو كنا فـاعلين في الاحـداث لصح منـا إحـداث الجسم لـوجـود العلة المصححـة للتعلق وهي الحـدوث والجواب ان الجسم يمتنـع صـدوره عنـا لا لأجـل الحـدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما ممتنع صـدوره عنا لأننـا أجسام والجسم لا يؤثـر في الجسم على ما مرّ.

**قال: وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الاحاطة.**

**أقول:** هذا جـواب عن شبهة أخـرى ذكرهـا قدمـاؤهم وهي انا لـو كنا فـاعلين الصح منـا أن نفعل مثـل ما فعلنـاه أو لا من كل جهـة لوجـود القدرة والعلم والتـالي باطـل فالمقـدم مثله وبيان بـطلان التالي انـا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثـاني مثل مـا كتبناه في الـزمان الأول من كـل وجه بـل لا بـد من تفاوت بينهمـا في وضع الحـروف ومقاديـرهـا (وتقـريـر الجـواب) أن بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثـل ما صـدرت في الزمـان الاول مثل كثير من الحركات والأفعال وبعضها يتعـذّر علينا فيـه ذلك لا لأنـه ممتنع ولكن لعـدم الاحاطـة الكليـة بمـا فعلنـاه أو لا فـإن مقـاديـر الحـروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

**قال ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى.**

**أقـول:** هذا جـواب عن شبهة أخـرى لهم قالـوا لو كـان العبد فـاعـلاً

للايمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب أن نسبة الخيرية هٰهُنا منتفية لأنكم ان عنيتم بان الايمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الايمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فحينئذٍ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذٍ يكون المدح والثواب خيراً وأنفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (واعلم) ان هذه الشُبهة ركيكة جداً وإنما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

**قال: والشكر على مقدمات الايمان.**

**أقول:** هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب أن الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا إياه وتمكيننا منه وحضور أسبابه والاقتدار على شرائطه.

**قال: والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا.**

**أقول:** هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق إجمالي وتقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيِّقاً حرجاً) والجواب أن هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم وأيضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنَّفها أصحابنا على عشرة أوجه (أحدها) الآيات الدالّة على إضافة الفعل الى العبد كقوله

تعالى (فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بايديهم) (ان يتبعون إلّا الظن) (حتى يغيروا ما بأنفسهم) (بل سوّلت لكم أنفسكم) (فطوّعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجزَ به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرىء بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان إلّا إن دعوتكم) الى آخرها (الثاني) الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكفّار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وإبراهيم الذي وفى) (ولا تزر وازرة وزر أخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشرة أمثالها) (إن الذين كفروا بعد أيمانهم) (الثالث) الآيات الدالّة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمٰن من تفاوت) (الذي أحسن كل شيء خلقه) (والكفر ليس بحسن وكذا الظلم) (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما إلا بالحق) (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون فتيلا) (الرابع) الآيات الدالّة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك أن تسجد) (فمالهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله) (الخامس) الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (إعملوا ما شئتم ) (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا) (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدناهم) (السادس) الآيات الدالة على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) (أجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول) (واتبعوا أحسن ما أنزل عليكم) (وأنيبوا الى ربكم) (السابع) الآيات التي

حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى (وإياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) ( استعينوا بالله) (أو لا ترون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا ان يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) ( إن الصلوٰة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (الثامن) الآيات الدالّة على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا أنفسنا) (سبحانك اني كنت من الظالمين) (رب اني ظلمت نفسي) (رب اني أعوذ بك من ان أسألك ما ليس لي به علم) (التاسع) الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار والعُصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم . . .. إلى قوله . . . بل كنتم مجرمين) وقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما ألقى فيها فوج) (العاشر) الآيات الدالّة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا منها) (رب أرجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم ) (أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وإنما طوّل المصنف (ره) في هذه المسألة لأنها من المهمات .

## المسألة السابعة : في المتولد

**قال : وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا .**

**أقول** : الافعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة أو في غير محلها والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك (واعلم) ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع منا أم لا فجمهور المعتزلة

على انـه من فعلنا كـالمباشـر وقال معمـر انـه لا فعـل للعبـد إلا الارادة ومـا عداها من الحوادث فهي واقعة بـطبع المحـل والانسان عنـده جزء في القلب تـوجد فيـه الارادة وما عـداها يضيفـه إلى طبع المحـل وقال آخـرون لا فعل للعبـد الا الفكـر وقـال ابـو اسحق النظّام ان فعـل الانسـان هـو الحـركـات الحـادثـة فيـه بحسب دواعيـه والانسـان عنـده هـو شيء منسـاب في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يـوجد منفصـلا عن الجملة كالكتـابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل وقـال ثمامـة ان فعل الانسـان هو مـا يحدثه في محل قدرته فاما ما تعـدى محل القـدرة فهو حـادث لا محدث لـه وفعـل لا فاعـل له وقـالت الاشعريـة المتولـد من فعله تعالى والجمـاهيـر من المعتـزلة التجـأوا في هذا المقـام إلى الضرورة فـانا نعلم استنـاد المتولـدات الينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصنـائع ويحسن منـا مدح الفـاعل وذمـه كما في المباشر والمصنف (ر ه) استدل بحسن المـدح والذم على العلم بـأنا فـاعلون للمتولـد لا عليـه لأن الضـروريـات لا يجـوز الاستـدلال عليهـا نعم يجـوز الاستـدلال على كـونهـا ضـروريـة إذا لم يكن هـذا الحكم ضـرورياً وجمـاعة من المعتـزلة ذهبـوا إلى انه كسبي واستـدلـوا بحسن المـدح والـذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بـالاستناد الينـا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفاداً منه لزوم الدور.

**قال : والوجوب باختيار السبب لاحق.**

**أقول** : هذا جواب عن اشكال يـورد ههنا وهـو ان يقال ان المتـولد لا يقـع بقدرتنـا لأن المقدور هـو الذي يصـح وجوده وعـدمـه عن القـادر وهـذا المعنى منفي في المتـولـد لأن عنـد اختيـار السبب يجب المسبب فـلا يقـع بالقدرة المصححـة (والجواب) ان الـوجوب في المسبب عنـد اختيار السبب وجـوب لاحق كما أن الفعـل يجب عند وجـود القدرة والـداعي وعند فـرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا.

**قال : والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الاحراق.**

**أقول :** هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده إلى غيرنا فانا نذم من القى الصبي في النار إذا احترق بها وان كان المحرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم ههنا على الالقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتفاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه.

## المسألة الثامنة : في القضاء والقدر

**قال : والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين (ع) في حديث الاصبغ.**

**أقول :** يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن وأتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه أي اوجب وألزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب أي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها أقواتها والكتابة كقول الشاعر :

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر     في الصحف الأولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي بينا وأخبرنا بذلك إذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال

مستندة الينا وان عنى به الالزام لم يصح إلا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها وأعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً وثانياً فلأنا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها إلى القضاء والقدر (واعلم) ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الاصبغ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام اليه شيخ فقال أخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ان الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار

فقـال الشيخ ومـا القضاء والقـدر اللذان ما سـرنا إلا بهمـا فقال هـو الأمر من الله تعـالى والحكم وتلا قـوله تعـالى وقضى ربـك ألا تعبـدوا إلا ايـاه فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول :

أنت الامـام الـذي نـرجـو بـطاعتـه يـوم النشـور من الـرحمن رضـوانـا
أوضحت من ديننـا مـا كـان ملتبسـاً جـزاك ربـك عنّـا منـه إحسـانـا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهـه عليه السـلام المجبرة بالمجوس من وجوه (احدها) أن المجوس اختصوا بمقـالات سخيفة واعتقـادات واهية معلومـة البـطلان وكـذلـك المجبـرة (وثـانيهـا) أن مـذهب المجـوس ان الله تعـالى يخلق فعله ثم يتبـرأ منـه كمـا خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعـل القبائـح ثم يتبرأ منهـا (وثالثهـا) أن المجـوس قـالـوا إن نكـاح الأخـوات والأمهـات بقضـاء الله وقـدره وإرادتـه ووافقهم المجبـرة حيث قالـوا ان نكاح المجـوس لأخواتهم وامهـاتهم بقضاء الله وقدره وارادته (ورابعها) أن المجوس قـالوا أن القـادر على الخير لا يقـدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقـدمة عليـه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس.

## المسألة التاسعة : في الهدى والضلالة

**قـال : والاضلال اشـارة إلى خلاف الحق وفعـل الضـلالـة والاهـلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى.**

**أقول :** يطلق الاضلال على الاشارة إلى خـلاف الحق والتباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الـطريق إذا أشار إلى غيـره وأوهم انه هـو الطريق ويطلق على فعل الضلالـة في الانسان كفعـل الجهل فيـه حتى يكون معتقـداً خلاف الحق ويـطلق على الاهلاك والبـطلان كمـا قـال تعـالى (فلن يضـل اعمالهم) يعني لن يبـطلها والهـدى يقـال لمعـان ثـلاثـة مقـابلة لهـذه

المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني إلى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعني سيثيبهم والأولان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح وأما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به ويثيب على الإيمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به وإذا قيل انه تعالى،يهدي ويضل فإن المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى (ع) (إن هي إلا فتنتك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكلف الصعب يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

## المسألة العاشرة : في انه تعالى لا يعذب الاطفال

**قال: وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح (ع) مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائزة.**

**أقول** : ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه (الأول) قول نوح عليه السلام (ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً) والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم (الثاني) قالوا انا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة فإن الفصد والحجامة ألمان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه (الثالث) قالوا أن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج (والجواب) أن المنكر عقابه لأجل جرم

أبيـه وليس بمنكر ان يتبـع حكم ابيه في بعض الاشيـاء إذالم يحصل لـه بهـا ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه .

## المسـألة الحادية عشرة :

## في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه

**قال : والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه .**

**أقـول :** التكليف مأخـوذ من الكلفة وهي المشقـة وحـده انـه ارادة من تجب طـاعته على جهـة الابتداء مـا فيه مشقـة بشرط الاعـلام ويدخـل تحت واجب الـطاعة الـواجب تعالى والنبي (ص) والإمام والسيد والـوالـد والمنعم ويخـرج البواقي وشـرطنا الابتـداء لأن ارادة هؤلاء إنمـا يكـون تكليفـاً إذا لم يسبقه غيره إلى ارادة ما أراده ولهذا لا يسمى الـوالد مكلفـاً بأمـر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعـالى لها منـه والمشقة لا بـد من اعتبارهـا ليتحقق المحدود إذ التكليف مـأخـوذ من الكلفـة وشـرطنـا الاعـلام لأن المكلف إذا لم يعلم ارادة المكلف بـالفعل لم يكن مكلفـاً إذا عـرفت هـذا فنقـول التكليف حسن لأن الله تعـالى فعله والله تعالى لا يفعـل القبيح ووجـه حسنـه اشتمـالـه على مصلحة لا تحصل بـدونه وهي التعـريض لمنـافـع عـظيمـة لا تحصـل بـدون التكليف لأن التكليف لم يكن لغرض كان عبثـاً وهو محـال وان كان لغـرض فإن كان عائداً اليـه تعالى لـزم المحال وإن كـان إلى غيره فـإن كان إلى غيـر المكلف كـان قبيحاً وإن كـان إلى المكلف فإن كـان حصـولـه ممكنـاً بـدون التكليف لـزم العبث وإن لم يمكن فـإن كـان النفـع انتقض بتكليف من علم كفـره وإن كان التعـريض فهو المـطلوب إذا عرفت هـذا فنقـول الغـرض من التكليف هـو التعريض لمنفعـة عظيمـة لأنه تعـريض للثواب والثـواب منافـع عظيمة خـالصـة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شـك أن التعظيم إنمـا يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعـظيم الاطفال والأرذال كتعـظيم العلماء وإنمـا يستحق التعظيم بـواسطة الأفعـال الحسنة وهي الـطاعات ومعنى قـولنا

أن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم إنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

**قال: بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل.**

**أقول**: هذه ايرادات على ما أختاره (الأول) أن التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلباً للدواء وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف (الثاني) أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والإجارات وغيرها ولا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضاء المتعاوضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضاء المكلف (الثالث) لم لا يجوزان أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة والجواب عن الأول بالفرق من وجهين (أحدهما) أن الجرح مَضَرَّة والتكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف (الثاني) أن الجرح والتداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني إن المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى إن العقلاء يسفهون الممتنع منه وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

**قال: ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الأمور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب.**

**أقول** : لما ذكر المصنف (ر ه) حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والأُخروية وتحقيقه أن نقول ان الله خلق الانسان مدنياً بالطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكن أن يبقى أشخاصه ولا يحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليها لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب ان يبقي السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقي الأوامر والنواهي الإلهية منافع ثلاث (الأُولى) رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية (الثانية) تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة (والثالثة) تذكرهم ما

وعـدهم الشارع من الخيـر والشر الأخـرويين بحيث ينحفظ النـظام المقتضى للتعـادل والترافـد ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشـرائـع الأجـر والثـواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

**قال: وواجب لزجره عن القبائح.**

**أقـول:** هذا مـذهب المعتزلـة وانكرت الأشـاعرة ذلـك والـدليـل على وجـوب التكليف انه لـو لم يكلف الله تعـالى من كملت شرائط التكليف فيـه لكان مغرياً بالقبيـح والتالي بـاطل لقبحـه فالمقـدم مثله بيان الشـرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقـل الانسان وجعـل فيه ميـلاً إلى القبيح وشهـوة له ونفـوراً عن الحسن فلو لم يقـرر في عقله وجوب الـواجب وقبـح القبيـح والمؤاخـذة على الاخـلال بالـواجب وفعل القبيـح لكان وقـوع القبيح من المكلف دائمـاً وإلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبايح.

**قـال: وشرائط حسنـه انتفاء المفسـدة وتقدمـه وامكان متعلقـه وثبوت صفـة زائدة على حسنـه وعلم المكلف بصفـات الفعـل وقـدر المستحق وقـدرته عليـه وامتناع القبيـح عليه وقـدرة المكلف على الفعل وعلمـه به أو امكانه وامكان الالة.**

**أقول:** لما ذكـر أن التكليف حسن شرع في بيـان ما يشتـرط في حسن التكليف وقـد ذكر أمـوراً لا يحسن التكليف بدونهـا منها مـا يرجـع إلى نفس التكليف ومنهـا مـا يـرجـع إلى متعلق التكليف أعني الفعـل والـمكـلف والمكلف أمـا ما يـرجع إلى التكليف فـأمران (أحـدهما) انتفـاء المفسدة فيـه بـأن لا يكون مفسـدة لنفس المكلف بـه في فعـل آخـر داخـل في تكليفـه أو مفسـدة لمكلف آخـر (والثـاني) أن يكـون متقـدمـاً على الفعـل قـدراً يتمكن المكلف فيـه من الاستدلال بـه فيفعل الفعـل في الوقت الـذي يجب ايقاعـه فيه وأما ما يرجع إلى الفعل فـأمران (أحـدهما) إمكـان وجوده (والثـاني) كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجبـاً أو مندوبـاً وان

كان التكليف ترك فعل فإما أن يكون الفعل قبيحاً أو يكـون الاخلال بـه أولى من فعله وأمـا ما يـرجع إلى المكلف فـإن يكون عـالماً بصفـات الفعـل لئـلا يكلف إيجـاد القبيح وتـرك الواجب وان يكـون عالمـاً بقـدر مـا يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضـه وأن يكون القبيـح ممتنعاً عليـه لئلا يخـل بـالواجب فـلا يوصـل الثواب إلى مستحقـه وأما مـا يرجـع إلى المكلف فـان يكـون قادراً على الفعـل وأن يكون عـالماً بـه أو متمكناً من العلم بـه وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

**قال: ومتعلقه إما علم إما عقلي أو سمعي وإما ظن وإما عمل.**

**أقول**: متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عمـلاً أما العلم فقـد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بـوجود الله تعـالى وكونـه قادراً عـالماً إلى غيـر ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكـون سميعاً نحـو التكاليف السمعية وأما الظن فنحو كثيـر من الأمور الشـرعية كـظن القبلة أو غيرهـا وأما العمل فقد يكون عقلياً كرد الوديعـة وشكر المنعم وبـر الوالـدين وقبح الـظلم والكـذب وحسن التفضل والعفـو وقد يكـون سمعياً كـالصلوة وغيـرهـا وهـذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

**قال: وهو منقطع للاجماع ولإيصال الثواب.**

**أقـول**: يريـد أن التكليف منقطع ويـدل عليه الاجمـاع والمعقول أمـا الاجمـاع فـظاهـر إذ الاتفـاق بين المسلمين وغيـرهم واقـع على أن التكليف منقطع وأما المعقـول فنقول لـو كان التكليف دائمـاً لم يمكن ايصال الثـواب إلى المـطيع والتـالي باطـل قطعـاً فالمقـدم مثله بيـان الشـرطيـة ان التكليف مشروط بـالمشقة والثـواب مشروط بخلوصـه عن الأكدار والمشـاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب وإلّا لزم الالجاء.

**قال: وعلة حسنة عامة.**

**أقـول** : لما بين أولاً حسن التكليف مـطلقاً شـرع في بيـان حسنـه في حق الكافر والدليل عليـه إن العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثـواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر.

**قال: وضرر الكافر من اختياره.**

**أقـول** : هذا جـواب عن سؤال مقدر وتقـريره ان تكليف الكـافر ضـرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً بيان المقـدمة الأولى ان التكليف نـوع مشقة في العاجل ويحصل العقاب بتركـه وهو ضـرر عظيم وانتفت المصلحـة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحـاً قطعـاً والجواب ان التكليف نفسـه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هـو تكليف ضرراً وإلا لكـان تكليف المؤمن كذلـك بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

**قال : وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.**

**أقـول** : الذي يخـطر لنا في تحليـل هذا الكلام انه جـواب عن سؤال مقـدر أيضـاً وهـو أن يقـال انكم شــرطتم في التكليف ان لا يكـون مفســدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضـرر بالمكلف فيكـون قبيحاً كمـا أن تكليف زيد لو استلزم مفسـدة راجعة إلى عمـرو كان قبيحـاً والجواب أن الضرر ههنا مفسـدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيـار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

**قال : والفائدة ثابتة.**

**أقول** : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكـافر لا فـائدة فيـه لأن الفائـدة من التكليف هي الثواب ولا ثـواب له فـلا فائـدة في تكليفه فكـان عبثاً والجـواب لا نسلم ان الفائـدة هي الثواب بـل التعريض لـه وهـو حاصل في حقه كالمؤمن.

## المسألة الثانية عشرة : في اللطف وماهيته وأحكامه

**قال : واللطف واجب ليحصل الغرض به.**

**أقول** : اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة فإن لها حظاً في التمكين وليست لطفاً وقولنا ولم يبلغ حد الالجاء لأن الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أولا يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه إلا ان يستعمل معه نوعاً من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

**قال : فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.**

**أقول** :لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة (الأول) أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما

تقدم (والثاني) ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه (الثالث) أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه للعلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

**قال** : **ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والأخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة.**

**أقول** : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد أورد من شبهات الأشاعرة ثلاثة (الأول) قالوا اللطف انما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفاسد فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجباً وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لأنا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبيح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم (الثاني) ان الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني أما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل أو مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا بل كونه لطفاً من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه إنما يكون لوجود معارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً ويمكن ان يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر وتقريره ان اللطف لو كان واجباً لم يقع معصية من المكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على أن يلطف بكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيته لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف

يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف (الثالث) ان الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف والجواب ان الأخبار بالجنة ليس اغراء مطلقاً لجواز أن يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وإذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الأطلاق واما الأخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الأخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر وان كان عارفاً كإبليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم انه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه.

**قال : ويقبح منه تعالى التعذيب مع منه دون الذم .**

**أقول** : المكلف إذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجىء اليها كما قال الله تعالى (ولو إنا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولاً) فأخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمة لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لإبليس ذم أهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي .

**قال : ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين .**

**أقول** : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة ( الأول ) انه لا بد من أن يكون بين اللطف

والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً وإلى هذين أشار بقوله وإلاّ ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام .

**قال : ولا يبلغ الالجاء.**

**أقول :** هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الالجاء لأن الفعل الملجىء إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجىء إلى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه إلى الفعل.

**قال : ويعلم المكلف اللطف اجمالاً أو تفصيلاً.**

**أقول :** هذا الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف أما بالاجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وان كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه.

**قال : ويزيد اللطف على جهة الحسن.**

**أقول :** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة

على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل هذا هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

**قال : ويدخله التخيير.**

**أقول** : هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب أن يكون معيناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسدّ مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفاً له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

**قال : ويشترط حسن البدلين.**

**أقول** : لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين أعني اللطف وبدله وأطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالاصالة أولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبيح وهذا مما لم تتفق عليه الآراء فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام امراض الله تعالى واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

## المسألة الثالثة عشرة: في الالم ووجه حسنه

**قال: وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.**

**أقول**: في هذا الكلام مباحث (الأول) في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله - إعلم انا قد بينا وجوب الألطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين إما مضار أو منافع والمضار منها الألم والأمراض وغيرها كالآجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلأجل هذا بحث المصنف «ره» عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضاً (البحث الثاني) اختلف الناس في قبح الألم وحسنه فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي (البحث الثالث) في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن فقال أهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوباً استحقت الألم عليها وهذا أيضاً قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط (أحدها) ان يكون مستحقاً (وثانيها) أن يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها (وثالثها) أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها (ورابعها) أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا القيناه في النار (وخامسها) أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا المنا من يقصد قتلنا لأنا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

**قال: ولا بد من المشتمل على النفع من اللطف.**

**أقــول** : هـذا شــرط لحسن الألم المبتــدأ الــذي يفعله الله تعــالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونـه مشتملاً على اللطف أمـا للمتألم ولغيـره ولأن خلو الألـم عن النفع الزائد الذي يختـار المؤلم معـه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهمـا قبيحان فـلا بد من هـذين الاعتبارين في هـذا النوع من الألم وهنـا اختلف الشيخـان فقـال أبـو علي أن علة قبـح الألم كـونه ظلمـاً لا غير فلم يشـرط هذا الشـرط وقال أبـو هـاشم انـه يقبـح لكـونه ظلمـاً أو لكونـه عبثاً فـأوجب في الأمراض التي يفعلهـا الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالهـا على اللطف لمكلف آخر ولهـذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستئجار من ينـزح ماء البئـر ويقذفـه فيها لغير غرض مـع توفيـة الأجرة ويمكن الجـواب هنا لأبي علي بمـا ذكرنـاه في كتاب نهاية المرام .

**قال : ويجوز في المستحق كونه عقاباً .**

**أقول** : هذا مذهب ابي الحسين البصري فـانه جـوز ان يقع الأمـراض في الكفـار والفساق عقـاباً للكـافـر والفـاسق لأنـه ألم واصـل إلى المستحق فـإمكـان أن يكـون عقاباً ويكــون تعجيله قـد اشتمــل على مصلحـة لبعض المكلفين كمـا في الحـدود ومنــع قـاضي القضـــاة من ذلـك وجـزم بكـون أمراضهم محناً لا عقـوبات لأنـه يجب عليهم الرضـا والصبر عليهـا والتسليم وتـرك الجزع ولا يلزمهم ذلـك في العقاب والجـواب المنـع من عـدم اللزوم في العقـاب لأن الرضـا يطلق على معنيين (أحـدهما) الاعتقـاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة (والثـاني) موافقـة الفعل للشهـوة وهذا غيـر مقدور فلا يجب في المحنـة ولا في العقاب وإذا كـان الرضـا بالمعنى الأول واجبـاً في العقاب فكـذلك الصبـر على ذلك الاعتقـاد واجب بـأن لا يـظهـر خـلاف الرضـا وهو الجـزع ويجب أيضاً التسليم بـأن يعتقد أنـه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه .

**قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.**

**أقول** : هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي اليه الألم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع وحجة الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح .

**قال : ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه.**

**أقول** : هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال أبو هاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الارباح مضاراً وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتخير الحكم في أيهما شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو امكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثاً ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دونه.

**قال : ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.**

**أقـول** : لا يشتـرط في حسن الألم المفعـول ابتـداء من الله تعـالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بـالفعل لأن اعتبـار الاختيار إنمـا يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فـاما النفـع البالـغ إلى حد لا يجـوز اختلاف الاختيار فيـه فإنـه يحسن وإن لم يحصل الاختيـار بالفعـل وهذا هـو العوض المستحق عليه تعالى.

## المسألة الرابعة عشرة: في الاعواض

**قال : والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال.**

**أقول** : لما ذكر حسن الألم المبتدأ مـع تعقبه بـالعوض الـزائـد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدأ بتحديـده فالنفـع جنس للمتفضل بـه وللمستحق وقيـد المستحق فصل يميـزه عن النفـع المتفضـل بـه وقيـد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب.

**قـال : ويستحق عليه تعـالى بإنـزال الآلام وتفويت المنـافع لمصلحـة الغير وإنزال الغمـوم سواء استنـدت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار وإباحته أو تمكين غير العاقل.**

**أقول** : هذه الـوجوه التي يستحق بهـا العوض على الله تعـالى (الأول) إنزال الآلام بالعبد كالمـرض وغيره وقـد سبق بيان وجـوب العوض من حيث اشتماله على الـظلم لو لم يجب العـوض (الثاني) تفـويت المنافـع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين تفـويت المنافـع وإنزال المضـار فلو أمات الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى إنـه لو عـاش لانتفع بـه زيد لاستحق عليـه تعالى العـوض عما فـاته من منـافع ولـده ولو كـان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفـاع به لم يستحق بـه عوضـاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك مـاله استحق العـوض بذلـك سواء شعر بهلاك مـاله أو لم يشعـر لأن تفويت المنفعـة كإنـزال الألم ولو ألمـه ولم

يشعر به لاستحق العوض وكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر (الثالث) إنزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يغتم عند إمارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً لأنه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه أما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر به أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه عليه ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به (الرابع) أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان واباحته سواء أكان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا فإن العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الأمر والاباحة الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله (الخامس) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقاً ويعزى هذا القول الى أبي علي الجبائي وقال آخرون أن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكي عن ابن أبي علي أيضاً وقال آخرون لا عوض هنا على الله ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلام كان العوض عليه تعالى وإن يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه (احتج الاولون) بأنه تعالى مكنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبيحه ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكلفه تعالى بالعوض لقبح منه ذلك (واحتج الآخرون) بقوله عليه السلام أن الله تعالى

ينتصف للجماء من القرناء (واحتج النافون) للعوض بقوله عليه السلام (جرح الجماء جبار) واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجىء ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ وبأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الألم (والجواب عن الاول) بأنه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما أن السيد إذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بأن المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

**قال: بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.**

**أقول**: إذا طرحنا صبياً في النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا لأن الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار الطارح كأنه الموصل اليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى وكذا إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فإن العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد اوجب القتل والإمام تولاه وليس عليه عوض لأنهما أوجبا لشهادتيهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصارا كأنهما فعلاه (لا يقال) هل وجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله (لأنا نقول) أن قبول الشاهدين

عـادة شرعيـة يجب اجراؤهـا على قـانـونهـا كـالعـادات الحسيـة وكمـا يجب العـوض على الملقي للطفـل في النـار قضـاء لحق العـادة الحسيـة كـذلـك وجب العـوض هنا على الشـاهدين قضـاء لحق العادة الشـرعية والمنـاط هـو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

**قال : والانتصاف عليه تعالى واجب عقلاً وسمعاً.**

**أقـول** : اختلف أهـل العـدل في ذلـك فـذهب قـوم إلى الانتصـاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً لأنـه هو المـدبر لعبـاده فنظره كنـظر الوالـد لاولاده فكما يجب على الـوالد الانتصـاف كذلـك يجب عليـه تعـالى قياسـاً للغائب على الشـاهد وقـال آخـرون منهم انـه يجب سمعـاً لأن الوالد يجب عليـه تدبيـر أمر أولاده وتـأديبهم أما الانتصـاف بأخـذ الارش من الظالم ودفعه إلى المـظلوم فلا نسلم وجـوبه عقـلاً بل يحسن منـا تركهم إلى أن تكمـل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف (ر ه) أختـار وجوبـه عقـلاً وسمعاً أمـا من حيث العقل فـلأن ترك الانتصـاف منه تعـالى يستـدعي ضيـاع حق المظلوم لأنـه تعالى مكّن الـظالم وخلى بينه وبين الـظلم قـدرتـه تعـالى على منعـه ولم يمكن المـظلوم من الانتصـاف فلولا تكلفـه تعـالى بـالانتصـاف لضـاع حق المـظلوم وذلـك قبيـح عقـلاً وأمـا من حيث السمـع فلورود القرآن بأنه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين لـه تعالى بـانه الطالب أي يطلب حق الغير من الغير.

**قـال : فلا يجـوز تمكين الظالم من الـظلم من دون عوض في الحـال يوازي ظلمه.**

**أقول** : هذا فرع على وجوب الانتصـاف وهو انـه هل يجـوز أن يمكن الله تعـالى من الـظلم من لا عـوض لـه في الحـال يـوازي ظلمـه فمنـع منـه المصنف (ر ه) وقـد اختلف أهل العـدل هنـا فقـال ابـو هـاشم والكعبي انـه يجـوز لكنهما اختلفـا فقال الكعبي يجـوز أن يخرج من الـدنيا ولا عـوض له

يـوازي ظلمـه وقـال أن الله تعـالى يتفضـل عليـه بـالعـوض المستحق عليـه ويدفعه الى المظلوم وقال أبو هاشم لا يجـوز بل يجب التبقيـة لأن الانتصاف واجب والتفصيل ليس بواجب فـلا يجوز تعليق الـواجب بالجـائز وقـال السيد المرتضى (ر ه) أن التبقية تفضل أيضاً فـلا يجوز تعليق الانتصـاف بها فلهـذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف (ر ه) لما ذكرنا.

**قال : فأن كـان المظلوم من أهـل الجنة فـرق الله تعالى اعـواضه على الاوقـات أو تفضل عليـه بمثلها وأن كـان من أهل العقـاب أسقط بهـا جـزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الاوقات.**

**أقـول** : لمـا ذكـر وجـوب الانتصـاف بين كيفيـة إيصـال العـوض إلى مستحقه (وأعلم) أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقـاً للجنة أو النـار فـإن كـان مستحقـاً للجنـة وقلنـا إن العـوض دائم فـلا بحث وإن قلنـا إنـه منقطع توجه الاشكال بأن يقال لـو أوصل العـوض اليه ثم انقـطع عنه حصـل له الألم بانقطاعه والجواب من وجهين (الأول) انه يوصل إليـه عوضـه متفرقـاً على الأوقـات بحيث لا يتعين له انقـطاعه فـلا يحصل لـه الألم (الثـاني) أن يتفضـل الله تعالى عليـه بعد انقـطاعه بمثله دائمـاً فـلا يحصـل لـه الألم وإن كـان مستحقاً للعقـاب جعل الله تعـالى عوضـه جـزءاً من عقـابـه بمعنى انـه يسقط من عقـابه بـازاء مـا يستحقـه من الاعـواض إذ لا فـرق في العقـل بين ايصـال النفع ودفـع الضرر في الآثـار فإذا خفف عقـابه وكـانت آلامه عـظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القـدر من العقاب اشـد ولا يظهـر له انـه كان في راحة او نقول إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقـه من اعواضـه متفرقـاً على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

**قـال : ولا يجب دوامه لحسن الـزائد بمـا يختار معـه الالم وإن كـان منقـطعاً ولا يجب حصـوله في الـدنيا لاحتمـال مصلحة التـأخيـر والألم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع.**

**أقـول** : لما ذكـر وجوب العـوض شرع في بيـان احكامـه وقد اختلف الشيخـان فقـال أبـو عـلي الجبـائي إنـه يجب دوامـه وقـال أبـو هـاشم لا يجب دوامه واختاره المصنف (ر ه) والـدليل عليـه ان العوض إنمـا حسن لاشتمالـه على النفـع الزائـد على الألم اضعافـاً يختـار معهـا المـولم ألمـه ومثـل هـذا متحقق في المنقطع فكان وجـه الحسن فيه ثـابتاً فـلا يجب ادامته وقـد احتج ابـو علي بوجهين أشـار المصنف (ر ه) إلى الجـواب عنهمـا (الأول) أنـه لـو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيـا لأن تأخيـر الواجب بعـد وجوبـه وانتفاء الموانع منع للواجب وإنما قلنا بـانتفاء المـوانع لأن المـانع هـو الدوام مـع انقطاع الحيـوة المانـع من دوامـه ( والجـواب ) لا نسلم أن المـانـع من تقدمه في الدنيا انما هو انقـطاع الحيوة لجـواز أن يكون في تـأخيره مصلحـة خفية (الثاني) لـو كان العـوض منقطعـاً لزم دوامـه والتالي لا يجـامع المقـدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صـاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقـطاعه دوامـه والجواب من وجهين (الأول) يجـوز انقطاعـه من غيـر أن يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصالـه إليه على التـدريج في الأوقـات بحيث لا يشعر بإنتفائه لكثرة غيره من منافعه أو بـأن يجعله ساهيـاً ثم يقطعـه فلا يتـألم حينئـذ (الثاني) أنـه غير محـل النزاع لأن البحث في العـوض المستحق على الألم هـل يجب ادامته وليس البحث في استلزام الألم الحـاصـل بـالانقـطاع لعوض آخر وهكذا دائماً.

**قال : ولا يجب اشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.**

**أقـول** : هذا حكم آخـر للعوض يفـارق بـه الثـواب وهـو أنـه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عـوضاً لـه بخلاف الثـواب إذ يجب في الثواب مقـارنة التعـظيم ولا فائدة فيه إلا مـع العلم به أمـا هنا فـإنه منـافع وملاذ وقـد يلتـذ وينتفـع من لا يعلم ذلـك فمـا يجب ايصـالـه إلى المثـاب في الاخــرة من الاعـواض يجب أن يكـون عـالمـاً بـه من حيث أنـه مثـاب لا من حيث انـه

معـوض وحينئذ أمكن أن يـوفره الله تعـالى في الدنيـا على بعض المعـوضين غيـر المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيـا فـلا يجب اعـادتهم في الآخرة.

**قال : ولا يتعين منافعه.**

**أقـول :** هذا حكم ثـالث للعوض وهـو أنه لا يتعين منـافعه بمعنى أنـه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون أخرى بل يصـح توفيـره بكل مـا يحصل فيـه شهوة المعـوض وهذا بخـلاف الثواب لأنـه يجب أن يكون من جنس مـا ألفـه المكلف من ملاذه كـالأكل والشـرب واللبس والمنكح لأنـه رغب به في تحمـل المشاق بخـلاف العوض فـإنا قـد بينا أنـه يصلح إيصالـه اليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعة.

**قال : ولا يصح اسقاطه.**

**أقـول :** هذا حكم آخـر للعوض وهـو انه لا يصـح إسقـاطـه ولا هبتـه ممن وجب عليه في الدنيـا ولا في الآخرة سـواء كان العـوض عليه تعـالى أو علينا هذا قـول أبي هاشم وقـاضي القضاة وجـزم أبو الحسين بصحـة اسقاط العـوض علينـا إذا استحـل الـظالم من المـظلوم وجعله في حـل بخـلاف العوض عليه تعالى فإنـه لا يسقط لأن اسقاطـه عنه تعـالى عبث لعدم انتفـاعه بـه (واحتج) القـاضي بأن مستحق العـوض لا يقـدر على استيفـائـه ولا على المطالبة ولا يعرف مقدار ولا جنسه فصار كـالصبي المولى عليـه لا يصح لـه اسقاط حقه عن غريمه (والـوجه) عنـدي جواز ذلـك لأنه حقـه وفي هبته نفـع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليـه وكان جـائزاً والحمـل على الصبي غير تـام لأن الشرع منـع الصبي من التصرف في مـاله لمصلحـة شرعيـة حتى أنـا لـولا الشرع لجـوزنا من الصبي المميـز هبته إذا علم دينـه وأن هبتـه إحسـان إلى الغير وآثر هـذا الاحسان لانتفـاء الضرر عنـه مع اشتمـاله على الاحسـان وأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العـوض مستحقاً عليـه

أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق للمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

**قال : والعوض عليه تعالى يجب تزايده إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته.**

**أقول** : هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو على الله تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

## المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

**قال : واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه.**

**أقول** : لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطاف وجاز أن يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) أن الأجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال

طلعت الشمس عند مجيء زيد إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياة ذلك الحيوان وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له.

**قال: والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه.**

**أقول**: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً وهو قول أبي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين أنه كان يعيش قطعاً وقال أكثر المحققين أنه كان يجوز أن يعيش ويجوز له أن يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم إنه كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان وقال الجبائيان وأصحابهما وأبو الحسين البصري إن أجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال (واحتج) الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً ولما وجب القود لأنه لم يفت حياته (والجواب) عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم (وعن الثاني) بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة الشرع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

**قال: ويجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف.**

**أقول**: لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحياته ويطلق على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين (وأما الثاني) فهو قطع للتكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعده واللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

## المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق

**قال : والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه.**

**أقول** : الرزق عند المجبرة ما أكل سواء أكان حراماً أو حلالاً وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم) والله لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقة ما لم يستهلك لأن المبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا أوجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه الله تعالى لأنه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيح الطعام له لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال إن الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكاً لنا فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى إكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة اليه ويخطر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتمكن بها من الانتفاع.

**قال : والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم.**

**أقول** : ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام ولأن في ذلك مساعدة

للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة، والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً وأما المنقول فقوله تعالى (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الآيات وقوله عليه السلام (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمة (والجواب) عن الأول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولأن تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق (وعن الثاني) أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا معونة الظلمة (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

## المسألة السابعة عشرة: في الأسعار

**قال: والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان إليه تعالى وإلينا أيضاً.**

**أقول**: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه ويجوز أن يقال إنه رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

(واعلم) أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلاً منه وأنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

## المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح

**قال : والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف.**

**أقول** : اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وقال البلخي إنه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبو الحسين البصري إنه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف (ر ه) وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له أم لا ، احتج الموجبون بأن لله تعالى داعياً إلى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل ، وبيان تحقيق الداعي انه إحسان خال عن جهات المفسدة ، وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد منتفية ولا مشقة فيه ، واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً . بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأنا

نفرض ذلك في كل زائد وإن لم يجب ثبت المطلوب قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشق فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأوقات دون بعض وللنفاة وجوه أُخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

**قال : المقصد الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن القبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف.**

**أقول** : في هذا المقصد مسائل :

## المسألة الأولى : في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة أنها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف (ره) جملة من فوائد البعثة (منها) أن يعتضد العقل

بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الأصول (ومنها) إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي إنه مملوك لغيره وإن التصرف في ملك الغير بغير أذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه إذ يجوز العقل طلب المالك فعلاً من العبد لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف (ومنها) أن بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح الذين لا يستقل العقل بمعرفتهما و(منها) أن بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) أن النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فإنه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد لسنة من شارع يسنّها ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (ومنها) أن أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف وإقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال إدراكه وشدة استعدادة للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة

بحسب قربها من أحد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) أن النوع الإنساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه بفائدة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية (ومنها) أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

**قال : وشبة البراهمة باطلة بما تقدم.**

**أقول** : أحتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول لِمَ لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لِمَ لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا يهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنه لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعِبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

## المسألة الثانية : في وجوب البعثة

**قال : وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.**

**أقول** : أختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إن البعثة واجبة وقالت الأشاعرة إنها غير واجبة، احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن

معرفته إلا من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب، واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية أقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

## المسألة الثالثة : في وجوب العصمة

**قال : ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والإنكار عليه.**

**أقول** : اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء أما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الأشاعرة والحشوية إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب وقالت الامامية إنه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة والدليل عليه بوجوه (أحدها) أن الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلاً للغرض، وبيان ذلك أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة (الثاني) أن النبي (ع) يجب متابعته فإذا فعل معصية فأما أن يجب متابعته أولاًوالثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها وأشار بقوله لوجوب متابعته وضدها إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبياً يجب متابعته وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه (الثالث) أنه إذا فعل معصية وجب

الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذاءه وهو منهى عنه وكل ذلك محال.

**قال : وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والأبنة وشبهها والأكل على الطهر وشبهه.**

**أقول** : يجب أن يكون في النبي (ع) هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه وأن لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق وغير ذلك لأن كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة.

## المسألة الرابعة : في الطريق الى معرفة صدق النبي «ع»

**قال : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى.**

**أقول** : لما ذكر صفات النبي (ع) وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يدة ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لأن الثبوت والنفي سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر عن رفع أضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لأن فعل المعتاد أو نفيه لا

يـدل على الصدق وقلنـا مع مـطابقة الـدعـوى لأن من يـدعي النبـوة ويسنـد معجزته إلى ابراء الأعمى فيحصل لـه الصمم مع عـدم برء الاعمى لا يكـون صـادقاً ولا بـد في المعجزة من شـروط (أحدهـا) أن يعجـز عن مثله أو عمـا يقـاربه الأمـة المبعوث إليهـا (الثاني) أن يكـون من قبل الله تعـالى أو بـأمـره (الثالث) أن يكون في زمـان التكليف لأن العادة تنتقض عنـد اشراط السـاعة (الرابع) أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جـارياً مجـرى ذلك ونعني بـالجاري مجـرى ذلك أن يـظهر دعـوة النبي في زمانـه وإنه لا يـدعي النبـوة غيره ثم يظهر المعجزة بعـد أن يظهـر معجزاً آخـر عقيب دعواه فيكـون ظهور الثـاني كالمتعقب لـدعواه لأنـه يعلم تعلقه بـدعواه ولأنـه لأجله ظهر كـالـذي عقيب دعواه (الخامس) أن يكون خارقاً للعادة.

## المسألة الخامسة: في الكرامات

**قال: وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين.**

**أقول**: اختلف الناس هنا فذهب جمـاعة من المعتـزلة إلى المنـع من اظهـار المعجزة على الصـالحين كرامـة لهم ومن اظهارهـا على العكس على الكـذابين اظهارهـا لكـذبهم وجـوزه أبـو الحسين منهم وجمـاعـة أخـرى من المعتزلة والأشاعرة وهو الحق واستدل المصنف (ر ه) بقصة مريم فـإنها تـدل على ظهـور معجزات عليهـا وغيرهـا مثل قصـة آصف وكـالأخبـار المتـواتـرة المنقـولة عن علي وغيـره من الأئمـة عليهم السـلام وحمـل المـانعـون قصـة مـريم على أنها ارهـاص لعيسى عليه السـلام وقصة آصف على أنهـا معجزة لسليمان عليه السلام مع بلقيس كـأنه يقـول إن بعض اتباعي يقـدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعـد الوقـوف على معجزاتـه وقصة علي عليـه السلام تكملة معجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

**قـال: ولا يلزم خروجـه عن الإعجاز ولا النفـور ولا عدم التميـز ولا إبطال دلالته ولا العمومية.**

**أقول** : هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة (الأول) أنه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم لأن الغرض هو سرورهم وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن حد الاعجاز، والجواب المنع عن الملازمة لأن خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن إنما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز (الثاني) قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعهم ولهذا قالوا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع بمن لا يستحق الإكرام، والجواب المنع من انحطاط مرتبة الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم وكما لا يلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين (الثالث) احتجاج أبي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بأن المعجزة تدل على تميز النبي (ع) عن غيره إذ أفراد الأمة مشاركون له في الإنسانية ولوازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز، والجواب أن امتياز النبي (ع) يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء ( الرابع) لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي احتصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالته إذ لا دلالة للعام على الخاص (وجوابه) المنع من الملازمة لأن المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي عليه السلام فإذا ظهرت المعجزة على شخص فأما أن يدعي النبوة أو لا فإن

أدعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل أن المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة (الخامس) قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشبع والجوع وغيرهما، والجواب انه لا يلزم العمومية أي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق إذ نحن إنما نجوز اظهارها على مدعي النبوة أو الصالح أكراماً لهما وتعظيماً وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

**قال : ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص.**

**أقول** : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الارهاص إلاَّ جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف (ره) على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله وسلَّم قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان الكسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة أصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلله عن الشمس وتسليم الأحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه وآله السلام قبل النبوة .

**قال : وقصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم تعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.**

**أقول** : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم وإستدل المصنف (ره) بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة فقيل له إن رسول لله صلى الله عليه وآله وسلم دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبة فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل أن

ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود إنما صارت النار كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته (لا يقال) يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقي إظهار المعجزة على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لأنا نقول) قد يتضمن المصلحة إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجويز أن يقال تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

## المسألة السادسة : في وجوب البعثة في كل وقت

**قال** : **ودليل الوجوب يعطي العمومية.**

**أقول** : إختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة إن البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة، وقال علماء الإمامية إنه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فيكون لطفاً ولأن فيه تنبيه الغافل وإزالة الأختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت.

**قال** : **ولا تجب الشريعة.**

**أقول** : إختلف الشيخان هنا فقال أبو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة وقال أبو هاشم وأصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً والجواب إنه يجوز أن يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن

يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج أبو علي بأنه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

## المسألة السابعة : في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

**قال : وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلّم يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده .**

**أقول** : لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوة نبينا محمد عليه وآله الصلاة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقاً أما ظهور المعجزة على يده فلوجهين (الأول) أن القرآن معجزة وقد ظهر على يده أما إعجاز القرآن فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن إجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) والتحدي مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وإبطالاً لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة وأما ظهوره على يده فبالتواتر (الثاني) أنه نقل عنه معجزات كثيرة كينبوع الماء من بين اصابعه صلى الله عليه وآله وسلم حتى أكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكغور ماء بئر الحديبية لما استسقاه اصحابه الكلية ونشفت البئر ودفع سهمه إلي البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق وتفل عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل

ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع ولما نزل قوله تعالى ( وأنذر عشيرتك الأقربين) قال لعلي شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً وأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب كاد أن يسحركم محمد فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلي إفعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه فقال لعلي عليه السلام إفعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث فبايع علي عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا وأصحابي فقال نعم ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال لا بل هو لما قال انا وأصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما جاء عليه وآله السلام قال ما عندكم قال ما عندنا إلا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال أقعد أصحابي عشرة عشرة ففعل وأكلوا كلهم، وسبح الحصا في كفه عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة فإن رهبان بن أوس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من أخذي شاة هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعى مكلم الذئب، وتفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً، وانشق له القمر ودعا الشجرة فأجابته وجاءته تخد الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ منبراً فانتقل اليه فحن الجذع إليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن، وأخبرنا بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين وموضع القتل به فقتل في ذلك الموضع وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده وأخبر

أصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العبسي النبوة بصنعاء وأنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العبسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقتل خالد بن الوليد مسيلمة وأخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية وسيأتي ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه من أي شيء ترتعد فقال إن محمداً دعا عليّ فوالله ما أظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد ثم حاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه فجاء الأسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى إليه فضغمه ضغمة ففزع منه وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد ابن حارثة بموته فأخبر علية السلام بقتله في المدينة وأن جعفراً أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبد الله بن رواحة ثم قال وقتل عبدالله بن رواحة وقام علية السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفراً إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه وإحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار إذن حمزة وإنما قتله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة وزبير لأنهما بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات أخرى في كتاب نهاية المرام.

**قال : وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل.**

**أقـول** : اختلف الناس هنا فقـال الجبـائيـان إن سبب اعجـاز القـرآن فصاحته وقـال أهل الحق هـو الفصاحـة والأسلوب معاً وعني بـالأسلوب الفن والضـرب وقال النظّام والمرتضى هـو الصـرفـة بمعنى أن الله تعـالى صـرف العرب ومنعهم عن المعارضة، واحتج الأولـون بأن المنقـول من العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا اراد النابغـة الإسلام لمـا سمع القـرآن وعرف فصـاحته فصـده أبو جهـل وقال لـه يحـرم عليـك الاطيبين وأخبـر الله تعـالى عنهم بـذلك في قـوله (أنـه فكر وقـدر فقتل كيف قـدر ثم قتل كيف قـدر ثم نظر) إلى آخر الآية ولأن الصرفـة لو كـان سبباً في الإعجـاز لوجب ان يكـون في غـاية الـركاكـة لأن الصرفـة عن الركيـك أبلغ في الإعجاز والتـالي باطـل بـالضرورة، وأحتـج السيد المـرتضى بأن العـرب كانـوا قادرين على الألفـاظ المفردة وعلى التركيب وإنمـا منعوا عن الاتيـان بمثله تعجيزاً لهم عمـا كانـوا قادرين عليه وكل هذه الأقسام محتملة.

**قال : والنسخ تابع للمصالح .**

**أقول** : هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالـوا بدوام شـرع موسى عليه السلام قالوا لأن النسخ باطـل لأن المنسوخ إن كـان مصلحة قبح النهي عنـه وإن كان مفسـدة قبح الأمـر به وإذا بـطل النسخ لـزم القول بـدوام شرع مـوسى عليه السـلام وتقريـر الجواب أن نقـول الأحكام منـوطـة بـالمصـالـح والمصالح تتغيـر بتغير الأوقـات وتختلف باختـلاف المكلفين فجاز أن يكـون الحكم المعيّن مصلحـة لقوم وفي زمـان فيؤمر بـه ويكـون مفسـدة لقـوم وفي زمان آخر فينهى عنه .

**قـال : وقـد وقــع حيث حـرم على نــوح بعض مـا أُحــل لمن تقـدم وأوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك .**

**أقـول** : هذا تـأكيد لإبـطال قول اليهـود المانعين من النسـخ فإنـه بين أولاً جواز وقوعه وهٰهُنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مـواضع منهـا أنه قـد

جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام قد أبحت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام ومنها انه أباح لنوح تأخير الختان إلى وقت الكبر وحرمه على غيره من الأنبياء وأباح لإبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده اسماعيل إلى حال كبره وحرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام ، ومنها أنه أباح لآدم عليه السلام الجمع بين الاختين وحرم على موسى عليه السلام .

**قال : وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً .**

**أقول** : إن جماعة اليهود جوزوا عقلاً وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت أبداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلّم والجواب من وجوه (الأول) أن هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي (الثاني) لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله (الثالث) إن لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعاً فإنها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق ثقب اذنه واستخدم أبداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ، وأمروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبداً ثم انقطع تعبدهم بها وفي التوراة قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم وانقطع تعبدهم به وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً وأقصى ما في الباب أنه يدل ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلة المعارضة لها .

**قال : والسمع يدل على عموم نبوته عليه وآله السلام .**

**أقول** : ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلّم مبعوث إلى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى ﴿ لا نذركم ومن بلغ ﴾ وقال تعالى ﴿وما أرسلناك إلاَّ كافة للناس ﴾ وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام إليهم وقال عليه وآله السلام ( بثث إلى الأسود والأحمر ) لا يقال كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلاَّ بلسان قومه ﴾ لأنا نقول لا استبعاد في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما أرسل رسولاً إلاَّ إلى من يفهم لسانه وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلاَّ بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في يأجوج ومأجوج احتمالين ( أحدهما ) أن لا يكونا مكلفين أصلاً وان كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض (والثاني) أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه وآله السلام بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفاً بشريعته وعندي أن المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بيّنا من عموم نبوته عليه وآله السلام وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق .

**قال : وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء (ع) لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها .**

**أقول** : اختلف الناس هنا فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة عليهم السلام أفضل واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف منها وجهاً للاكتفاء به وهو أن الأنبياء عليهم السلام قد وجد فيهم القوة الشهوية

والقوة الغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك وأكثر أحكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها حتى ان أكثر الناس يلتجىء إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه وآله السلام أفضل الأعمال أحمزها وهٰهُنا وجوه أُخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام .

**قال : المقصد الخامس : في الإمامة ـ الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض .**

**أقول :** في هذا المقصد مسائل :

## المسألة الأولى :

## في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام وذهب الباقون إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً ، وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية أنه واجب عقلاً ثم اختلفوا فقالت الإمامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال أبو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف (ره) على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللطف واجب أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن

التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثّهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها .

**قال : والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا .**

**أقول** : هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع إشارة إلى الجوابات عنها (الأول) قال المخالف : كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الإمامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة عليه تعالى (والجواب) ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الإمامة لأن المفاسد محصورة معلومة إذ لا يجب علينا اجتنابها أجمع وإنما يجب اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعاً ولقوله تعالى ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك (الثاني) قالوا الإمامة إنما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة فلا تعيين الإمامة اللطفية فلا تجب على التعيين (والجواب) ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجىء العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف (الثالث) قالوا الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي وأنتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون

بوجوبه وما تقولون بـوجوبـه ليس بلطف ( والجواب ) ان وجـود الإمام بنفسـه لطف لوجوه ( أحدهـا ) انه يحفظ الشـرائع ويحـرسها عن الـزيادة والنقصـان (وثـانيها) ان اعتقـاد المكلفين بوجـود الإمام وتجـويز انفـاذ حكمه عليهم في كـل وقت سبب لـردعهم عن الفســاد ولقـربهم إلى الصــلاح وهــذا معلوم بـالضرورة (وثـالثها) ان تصـرفه لا شـك انه لـطف وذلك لا يتم إلاَّ بـوجـوده فيكون وجوده بنفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر والتحقيق ان نقـول لطف الامـامة يتم بأمور (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمـام وتمكينه بـالتصرف والعلم والنص عليه باسمـه ونسبه وهـذا قد فعله الله تعـالى (ومنها) مـا يجب على الإمام وهو تحمله لـلإمامـة وقبولـه لها وهـذا قد فعله الإمـام (ومنها) مـا يجب على الرعية وهو مساعدته والنصـرة له وقبـول أوامره وامتثـال قولـه وهذا لم يفعله الـرعيـة فكـان منـع اللطف الكـامـل منهم لا من الله تعـالى ولا من الإمام .

## المسألة الثانية : في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً

**قال : وامتناع التسلسل يوجب عصمتـه ولأنه حـافظ للشرع ولـوجوب الانكار عليه لـو أقدم على المعصيـة فيضاد أمـر الطاعـة ويفوت الغـرض من نصبه ولانحطاط درجته عن أقل العوام .**

أقـول : ذهبت الإماميـة والاسماعيليـة إلى أن الإمـام يجب أن يكـون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلـك وجوه (الأول) ان الإمـام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيـان الشرطيـة ان المقتضي لـوجوب نصب الإمـام هو تجـويز الخـطأ على الرعيـة فلو كـان هذا المقتضى ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكـون له إمـام آخر ويتسلسـل أو ينتهي إلى إمـام لا يجوز عليـه الخطأ فيكـون هو الإمـام الأصلي (الثاني) ان الإمـام حـافظ للشـرع فيجب أن يكون معصـومـاً أمـا المقـدمـة الأولى فـلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعـدم احاطتـه بجميع الأحكـام التفصيلية ولا

السنة لذلك أيضاً ولا إجماع الأُمَّة لأن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك ولأن إجماعهم ليس لدلالة وإلَّا لاشتهرت ولا لإمارة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الإمارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معيّن في وقت واحد ولا لهما فيكون باطلاً ولا للقياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالإجماع ولا للبراءة الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثة الأنبياء وللإجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلَّا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى. (الثالث) انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (الرابع) انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من امامته انقياد الأُمَّة له وامتثال أوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه (الخامس) انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجة من العوام لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالاً من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً .

**قال : ولا ينافي العصمة القدرة .**

**أقول** : اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون إلى تمكنه منها اما الأولون فمنهم من قال أن المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال إن العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول أبي

الحسين البصري وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الالجاء ومنهم من فسرها بأنها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا المعصية لطف يفعله الله تعالى بصاحبه لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأسباب هذا اللطف أمور أربعة (أحدها) ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل (الثاني) ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات (الثالث) تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى (الرابع) مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملاً بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الإنسان معصوماً والمصنف (ره) اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية وإلاَّ لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ﴾ .

## المسألة الثالثة :

## في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

**قال : وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي .**

**أقول:** الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساوياً لهم أو انقص منهم أو أفضل والثالث هو المطلوب والأول محال لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة والثاني أيضاً محال لأن المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿ أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلاَّ أن يهدى فما لكم

كيف تحكمون ﴾ ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية .

## المسألة الرابعة : في وجوب النص على الإمام

**قال : والعصمة تقتضي النص وسيرته (ع) .**

**أقول** : ذهبت الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه وقالت العباسية إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث وقالت الزيدية تعيين الإمام بالنص أو الدعوة إلى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق إنما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان (الأول) انا قد بيّنا انه يجب أن يكون الإمام معصوماً والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلَّا الله تعالى فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره (الثاني) ان النبي (ص) كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه وآله السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبة لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم في قضاء الحاجة إلى أمور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع وكان عليه وآله السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم في أجل الأشياء واسنادها وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة وأشد حاجة إليها وهو المتولي لأمورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إيّاه وهذا برهان لمي .

## المسألة الخامسة: في أن الإمام بعد النبي (ص) بلا فصل علي بن أبي طالب (ع)

**قال : وهما مختصان بعلي .**

**أقول** : العصمة والنص مختصان بعلي إذ الأُمة بين قائلين أحدهما

لم يشترطهما وقد بيّنا بطلان قول الأوائل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال إن الإمام هو علي (ع) .

**قال : للنص الجلي في قوله (ع) سلموا عليه بامرة المؤمنين وأنت الخليفة بعدي وغيرهما .**

**أقول** : هذا دليل ثان على أن الإمام هو علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله (ص) في مواضع وتواترت به أحاديث الإمامية ونقلها غيرهم نقلاً شائعاً ذائعاً (منها) انه لما نزل قوله تعالى ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ أمر رسول الله (ص) أبا طالب (ع) ان يصنع له طعاماً وجمع بني عبدالمطلب فقال لهم أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي عليه السلام أنا أبايعك وأوزرك فقال رسول الله (ص) هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا إليه وأطيعوا له ولقوله (ص) له ( أنت أخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني) (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدي وآخى بينه وبينه (ومنها) ان رسول الله (ص) تقدم إلى أصحابه بأن سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف والمؤالف إلى أن بلغ مجموعها التواتر .

**قال : ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله الآية وإنما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) .**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوٰة ويؤتون الزكوٰة وهم

راكعون﴾ والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات (احداها) أن لفظة إنما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلا جماع أهل العربية عليه وإما المعقول فلأن لفظة إن للإثبات وأما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للاجماع فبقي العكس وهو صرف الاثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر (الثانية) ان الولي يفيد الأولى بالتصرف والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل (الثالثة) ان المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمولى عليه وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الآيات هو علي عليه السلام للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال انه علي عليه السلام فصرفها إلى غيره خرق للإجماع ولأنه عليه السلام إما كل المراد أو بعضه للإجماع وقد بيّنا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك .

**قال : ولحديث الغدير المتواتر .**

**أقول:** هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وتقريره أن النبي (ص) قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال (ص) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالته على الإمامة ووجه الاستدلال به أن لفظة مولى تفيد الأولى لأن مقدمة

الحـديث تدل عليـه ولأن عرف اللغـة يقتضيه وكـذا الاستعمال لقـوله تعـالى ﴿النـار موليهم﴾ أي أولى بهم وقـول الأخطل (فـأصبحت مولاهـا من النـاس كلهم) وقـولهم مولى العبـد أي الأولى بتدبيـره والتصرف فيـه ولأنها مشتـركة بين معـان غير مـرادة هنا إلاَّ الأولى ولأنـه إما كـل المراد أو بعضـه ولا يجوز خروجه عن الإرادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت إرادة غيره .

**قال : ولحديث المنزلة المتواتر .**

**أقـول:** هذا دليـل آخر على إمـامـة علي (ع) وتقـريـره أن النبي (ص) قـال (أنت مني بمنـزلـة هـارون من مـوسى إلاَّ أنـه لا نبي بعــدي) وتـواتــر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفـوا في دلالته على الإمـامة وتقـرير الاستـدلال به أن علياً (ع) له جميـع منازل هـارون من موسى بـالنسبـة إلى النبي (ص) لأن الوحدة منفيـة هنا لـلاستثناء المشـروط بالكثـرة وغير العمـوم ليس بمراد للاستثناء المخرج مـا لولاه لـوجب دخولـه كالعـدد والأصل عـدم الاشتـراك ولانتفاء القـائـل بـالكثـرة من دون العمـوم ولعـدم فهم المـراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنـازل الخلافـة بعده لـو عاش لثبـوتها لـه في حيوٰته .

**قال : ولاستخلافه على المدينة فيعم للإجماع .**

**أقـول :** هـذا دليـل آخـر على إمــامتـه (ع) وتقــريـره أن النبي (ص) استخلفـه على المدينـة وارجف المنـافقـون بـأميـر المؤمنين (ع) فخـرج إلى النبي وقـال يا رسـول الله إن المنافقين زعمـوا أنك خلفتني استثقـالاً وتحـرزاً مني فقال عليه وآله السلام (كـذبوا إنمـا خلفتك لمـا تركت ورائي فـارجع يـا خليفتي أفـلا ترضى يـا علي ان تكون مني بمنـزلة هـارون من موسى إلاَّ أنـه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينـة في تلك الحال ولم يعـزله قبـل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيـره خليفته عليهـا وإذا انتفت

خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للإجماع فثبت الخلافة له (ع) ( لا يقال ) قد استخلف النبي (ص) جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا أئمة عندكم لأنا نقول إن بعضهم عزله (ع) والباقون لم يقل أحد بإمامتهم .

**قال : ولقوله (ع)و أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال.**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وتقريره أن النبي (ص) قال أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدَّم .

**قال : ولأنه أفضل وإمامة المفضول قبيحة عقلاً .**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وتقريره أنه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً وللسمع على ما تقدم .

**قال : ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الإمامة فيكون صادقاً .**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين (ع) وتقريره أنه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الأولى فلما تواتر عنه (ع) انه فتح باب خيبر وعجز عن إعادته سبعون رجلاً من أشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسأل عنه فقال انه كان من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها ولما توجه إلى صفين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل (ع) فقلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء

فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسأل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي (ص) حيث صار إلى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك أحد في أنه (ع) ادعى الإمامة بعد رسول الله (ص) .

**قال : ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة فيتعين هو (ع) .**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو أن غيره ممن ادعى لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ والمراد بالعهد عهد الإمامة لأنه جواب دعاء إبراهيم (ع).

**قال: ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين.**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿يا أيُّها الذين آمنوا اتّقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ أمر بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلاَّ في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي (ع) بالإجماع .

**قال : ولقوله تعالى وأولي الأمر منكم .**

**أقول** : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ أمرٌ بالاتباع والطاعة لأولي الأمر والمراد منه المعصوم إذ غيره لا أولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي (ع) بالإجماع .

## المسألة السادسة :
## في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي (ع)

**قال : ولأن الجماعة غير علي (ع) غير صالح للإمامة لظلمهم لتقدم كفرهم .**

**أقول** : هذه أدلة تدل على أن غير علي (ع) لا يصلح للإمامة (الأول) أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي (ص) كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الإمامة للآية وقد تقدمت .

**قال : وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله بخبر رواه .**

**أقول**: هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله (ص) ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وأيضاً قوله تعالى ﴿وورث سليمان داود﴾ وقوله في قصة زكريا ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام أترث أباك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فرياً . ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من أحد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين (ع) سيف رسول الله (ص) وبغلته وعمامته ونازع العباس علياً بعد فوت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك وروى أن فاطمة عليها السلام قالت يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله قال بل ورثه أهله فقالت ما بال سهم رسول الله (ص) فقال سمعت رسول الله

(ص) يقول إن الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولي الأمر بعده وذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر .

**قال : ومنع فاطمة عليها السلام فدكاً مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وأم أيمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبدالعزيز .**

**أقول** : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامة وهو انه أظهر التعصب على أمير المؤمنين (ع) وعلى فاطمة بنت رسول الله (ص) لأنها ادعت فدكاً وذكرت ان النبي نحلها إيّاها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بأنها من أهل الجنة واستشهدت علياً وأم أيمن وصدق أزواج النبي في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على أولادها فدك ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر انحالها فدكاً ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث .

**قال : وأوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر فدفنت ليلاً .**

**أقول** : هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة أوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوٰة عليها فدفنت ليلاً ولم يعلم أبو بكر بذلك وأخفى قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم قبرها إلى الآن .

**قال : ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم .**

**أقول** : هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار إن كان حقاً لم يصلح للإمامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السلام وإن لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للإمامة حينئذٍ أظهر .

**قال : ولقوله ان له شيطاناً يعتريه .**

**أقول :** هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة وهو قوله ان لي شيطاناً يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الأحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة .

**قال : ولقول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .**

**أقول :** هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر عندهم كان إماماً وقال في حقه كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من أعظم ما يكون من الذم والتخطئة .

**قال : وشك عند موته في استحقاقه للإمامة .**

**أقول :** هذا دليل آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضاً ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامة واضطراب أمره فيها وانه كان يرى أن غيره أولى بها .

**قال : وخالف الرسول في الاختلاف عندهم وفي تولية من عزله .**

**أقول :** هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لأن النبي عندهم لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن وأيضاً فإنه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لأنه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملاً سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزماً وولاه أمر الصدقات فشكاه

العباس إلى النبي فعزله وأنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة : وليت علينا فظاً غليظاً .

**قال : وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة .**

**أقول :** هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وهو انه خالف النبي حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لأنه (ص) قال في حال مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً معه وجعل النبي اسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو أفضل منهم وعلي أفضل من اسامة ولم يول عليه أحداً فيكون هو أفضل الناس كافة .

**قال : ولم يتول عملاً في زمانه وأعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها إلاّ هو أو أحد من أهله فبعث بها علياً .**

**أقول :** هذا طعن آخر على أبي بكر وهو أنه لم يوله النبي عملاً في حياته أصلاً سوى انه أعطاه سورة براءة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلاّ هو وأحد من أهله فبعث بها علياً وولاه الحج بالناس وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للإمامة بعده ولأن من لا يؤمن على أداء سورة في حياته كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي (ص) .

**قال : ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار الفجائة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في أحكامه ولم يحد خالداً ولا اقتص منه .**

**أقول** : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامة أما المقدمة الثانية فقد مرت واما الأولى فلأنه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجائة السلمي بالنار وقد نهى النبي (ص) عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ، وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها فقال لها لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى أسأل وأخبره المغيرة ابن شعبة ومحمد بن سلمة ان النبي أعطاها السدس واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار .

**قال : ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام .**

**أقول** : هذه مطاعن أُخر في أبي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي (ص) حال حياته فكيف بعد موته وبعث إلى أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم وأخرجوا علياً عليه

السلام كرهاً وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا وضربت فاطمة وألقت جنيناً اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين (ع) هذا مقام جدنا ولست له أهلاً ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة (ع) فلم أكشفه وهذا يدل على خطئه في ذلك.

**قال : وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي (ع) فقال عمر لولا علي لهلك عمر .**

**أقول :** هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامة له وهو أن عمر أُتي إليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك فقال لولا علي لهلك عمر وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهك عمر ومن يخفي عليه هذه الأمور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة .

**قال : وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلى عليه أبو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية .**

**أقول :** هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظاً للكتاب العزيز ولم يكن متدبراً للآيات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي (ص) والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى ﴿ إنك ميت وانهم ميتون ﴾ وبقوله ﴿ أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ﴾ قال كأني ما سمعت بهذه الآية وقال أيقنت بوفاته .

**قال : وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق .**

**أقول** : ها طعن آخر وهو أن عمر قال يوماً في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم إحداهن قنطاراً فقال عمر كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة .

**قال : وأعطى أزواج النبي واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم .**

**أقول** : هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطي أزواج النبي (ص) بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم.فأنكر عليه ذلك فقال أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه تعالى لهم في الكتاب العزيز .

**قال : وقضى في الحد بمائة قضيب وفضل في القسمة ومنع المتعتين .**

**أقول** : هذه مطاعن أُخر وهو أن عمر لم يكن عارفاً بأحكام الشريعة فقضى في الحد بمائة قضيب وروى تسعين قضيباً وهو يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة وأيضاً فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية وقال ( متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما ) مع أن النبي تأسف على فوات المتعة ولو لم يكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم يكن سائغة لم يقع منهم ذلك .

**قال : وحكم في الشورى بضد الصواب .**

**أقول** : هذا طعن آخر وهو أن عمر خالف رسول الله (ص) عندهم

حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم أنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى واظهر كراهية ان يتقلد أمر المسلمين ميتاً كما تقلده حياً ثم تقلده وجعل الإمامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبدالرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال (ان اجتمع أمير المؤمنين عليه السلام وعثمان فالأمر ما قالاه وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبدالرحمن ) لعلمه بعدم الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبدالرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبدالرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين .

**قال : وخرق كتاب فاطمة عليها السلام .**

**أقول** : هذا طعن آخر وهو أن فاطمة (ع) لما طالب المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكاً وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك .

**قال : وولي عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا .**

**أقول** : هذا طعن على عثمان وهو أنه أولى أُمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في قوله انه كلف بأقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة

فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها وولى عبدالله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب إليه جهراً وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث .

**قال : وآثر أهله بالأموال .**

**أقول** : هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فإنه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمائة ألف دينار حيث زوجهم ببناته ودفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يؤثر (ولا يعطي خ ل ) الاقارب .

**قال : وحمى لنفسه .**

**أقول** : هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لأن النبي (ص) جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواء .

**قال : ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة .**

**أقول** : هذا طعن آخر وهو أن عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوز بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراق المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقراءة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافراً واستحضر أبا ذر من

الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي (ص) كان مقرباً لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم .

**قال : وأسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما .**

**أقول :** هذا طعن آخر وهو أن عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للإمامة فإنه لم يقتل عبدالله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولى أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الشراب أراد أن يسقط عنه فحده أمير المؤمنين عليه السلام وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر .

**قال : وخذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين عليه السلام : قتله الله ولم يدفن إلّا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر وأُحد والبيعة .**

**أقول :** هذه مطاعن أُخر وهو أن الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التأخر عن نصرته ، وقال أمير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر وأُحد ولم يشهد بيعة الرضوان .

## المسألة السابعة: في أن علياً أفضل الصحابة

**قال : وعلي (ع) أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزوة بدر وأُحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها .**

**أقول :** اختلف الناس هٰهُنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة

من الصحابة ان أبا بكر أفضل من علي (ع) وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبدالله وعمّار وأبو ذر وحذيذة من الصحابة أن علياً أفضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة بأجمعهم وأبي عبدالله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال أبو علي الجبائي إن صحّ خبر الطائر فعلي أفضل ونحن نقول إن الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي (ع) كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف (ره) (الأول) إن علياً (ع) كان أكثر جهاداً وأعظم بلاء في غزوات النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك (منها) في غزوة بدر وهي أول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي (ص) ان يكفيه أمره فقتله علي (ع) ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخرومع ذلك كانت الراية في يد علي (ع) (ومنها) في غزوة أحد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي (ع) فأخذ الراية غيره فقتله (ع) ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبي (ص) فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي (ع) فنظر إليه النبي (ص) بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين من علي (ع) (ومنها) يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي (ع) يروم مبارزته والنبي (ص)

يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم إذن له وعممه بعمامته ودعا له ، قال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا علي (ع) فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمد (ص) إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي (ع) وقال النبي (ص) لضربة علي خير من عبادة الثقلين (ومنها) في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فإن النبي (ص) حصر حصنهم تسعة عشر يوماً وكانت الراية بيد علي (ع) فأصابه رمد فسلم النبي (ص) الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال (ع) لأسلمن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار فقال ايتوني بعلي (ع) فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية إليه فقتل مرحباً فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه اذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال (ع) (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية) (ومنها) في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي (ص) سوى تسعة نفر علي (ع) والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا أبي لهب فخرج أبو جرول فقتله علي (ع) فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي وضايقوا العدو فقتل علي أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة بأجمعها في ذلك لعلي (ع) وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثواباً .

**قال : ولأنه أعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي (ص) أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو (ع) بذلك .**

**أقول** : هذا هو الوجه الثاني في بيان أن علياً أفضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه (الأول) انه كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس ونشأ في حجر رسول الله (ص) ملازماً له مستفيداً منه والرسول (ص) كان أكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم بالخصوص وقد مارس المعارف الإلٰهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي (الثاني) ان الصحابة كانت تشتبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه أفضل من الجماعة فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة وانصرف عنه مستهزءاً بالإسلام فلقيه علي عليه السلام فقال إن الله أين الأين فلا أين له إلى آخر الحديث فأسلم على يده وسئل عن الكلالة والأب فلم يعلم ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب سئل عمر عن أحكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجعه فيها علي عليه السلام فرجع إلى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ فقال علي عليه السلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً وأمره برده واستتابته وقال (ع) فإن تاب فاجلده وإلّا فأقيله فلم يدر عمر كم يحده فأمره (ع) بحد ثمانين وأمر عمر برجم مجنونة زنت فرده (ع) بقوله (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) فقال لولا علي لهلك عمر وولدت

امرأة لستة أشهر فأمر برجمها فقال (ع) إن أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى ﴿وفصاله في عامين﴾ وقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وأمر برجم حامل فقال علي (ع) إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة (الثالث) انه قال رسول الله في حقه أقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم وذلك أيضاً يدل على أفضليته (الرابع) استناد العلماء بأسرهم إليه فإن أُصول النحاة مستندة إليه وكذا أصول المعارف الإلٓهية وعلم الأُصول فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون إليه ويدعون أخذ معارفهم منه وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي (ع) والفقهاء ينتسبون إليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي (ع) (الخامس) انه أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله (ع) سلوني عن طرق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض وقال والله لو سندت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع (وبالجملة) فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه في أصول العلم .

**قال : ولقوله تعالى وأنفسنا .**

**أقول** : هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه (ع) أفضل من غيره وهو قوله تعالى : ﴿ قل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم ﴾ واتفق المفسرون كافة أن الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس اشارة إلى علي (ع) ولا يمكن أن يقال ان نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلاَّ المساوي ولا شك في أن رسول الله (ص) أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً .

**قال : ولكثرة سخائه على غيره .**

**أقول** : هذا وجه رابع يدل على أن علياً (ع) أفضل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله (ص) حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاوياً هو وإيّاهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم ﴿ ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ﴾ وتصدق مرة أخرىٰ بجميع ما يملكه وقد كان حينئذٍ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه ﴿ الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية ﴾ وكان يعمل بالأجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع وشهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه ، قال معاوية لو ملك علي (ع) بيتاً من تبر وبيتاً من تبن لانفد تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئاً أصلاً وقال يا صفراء ويا بيضاء غري غيري وكان يكنس بيوت الأموال ويصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده .

**قال : وكان أزهد الناس بعد النبي .**

**أقول** : هذا هو الوجه الخامس وتقريره أن علياً (ع) كان أزهد الناس بعد رسول الله (ص) فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه انه (ع) كان سيد الابدال وإليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكان أخشن الناس مأكلاً وملبساً ولم يشبع من طعام قط قال عبيدالله بن أبي رافع دخلت يوماً عليه فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن وهذا شيء اختص به علي (ع) ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى وقل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو الخل فإن ترقى فبنبات

الأرض فإن ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم إلاَّ قليلاً ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثاً والمقدمة الثانية ظاهرة .

**قال : واعبدهم .**

**أقول** : هذا وجه سادس وهو أن علياً عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله (ص) ومنه تعلم الناس صلاة الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له بين الصفين نطع ليلة الهرير فصلى عليه النافلة والسهام تقع بين يديه والنصول إلى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلاة لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره .

**قال : وأحلمهم .**

**أقول** : هذا وجه سابع وهو أن علياً عليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله (ص) ولم يقابل أحداً بإساءة. فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة لعلي عليه السلام وعفا عن عبدالله ابن الزبير لما أستأسره يوم الجمل وكان يشتم علياً عليه السلام ظاهراً وقال عليه السلام لم يزل الزبير رجلاً منا أهل البيت جتى شب عبدالله بن الزبير وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه السلام وأكرم عائشة وبعثها الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له وصفح عن أهل النصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش أصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم مثل ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك.

**قال: وأشرفهم خلقاً.**

**أقول** : هذا وجه ثامن وتقريره أن علياً عليه السلام كان اشرف الناس خلقاً وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة فقال قيس أما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام وحينئذ فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجة وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه.

**قال : وأقدمهم إيماناً.**

**أقول** : هذا وجه تاسع وتقريره أن علياً عليه السلام كان أقدم الناس إيماناً وروى سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أولكم وروداً على الحوض وأولكم إسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء وقال رسول الله صلى الله علية وآله وسلم لفاطمة عليها السلام زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً وقال عليه السلام يوماً على المنبر أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد وروى عبدالله بن الحسن قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة إلا نبي الله ولأنه كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط وأبو بكر كان بعيداً عنه مجانباً له فيبعد عرض الإسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام بالخصوص وقد نزل قوله تعالى (وأ نذر عشيرتك الأقربين) (لا يقال) أن إسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له (لأنا

نقول) المقدمتان ممنوعتان (أما الأولى) فلأن سن علي عليه السلام كان ستة وستين سنة أو خمسة وستين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بقي بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنه عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً (وأما المقدمة الثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله (وأما ثانياً) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية ملائمة للعب واللهو فإعراض الصبي عمّا يلائم طباعة إلى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم إيماناً فيكون أفضل لقوله تعالى (والسابقون السابقون اولئك المقربون).

**قال** : **وأفصحهم لساناً**.

**أقول** : هذا دليل عاشر وتقريره أن علياً عليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى قال البلغاء كافة أن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه.

**قال** : **وأسدهم رأياً**.

**أقول** : هذا دليل حادي عشر وتقريره أن علياً عليه السلام كان أسدّ

الناس رأياً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجودهم تدبيراً وأعرفهم بمزايا الأمور ومواقعها وهو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

**قال :ولأكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله تعالى.**

**أقول** : هذا وجه ثاني عشر وتقريره أن علياً (ع) كان أكثر الناس حرصاً على إقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة خشناً في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا أخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبدالله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره.

**قال : وأحفظهم للكتاب العزيز.**

**أقول** : هذا وجه ثالث عشر وهو أن علياً عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه ونقل الجمهور أنه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وأئمة القرّاء يستندون في قرائتهم اليه كأبي عمرو ابن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره.

**قال : ولأخباره بالغيب.**

**أقول** : هذا وجه رابع عشر أن علياً عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال

له أصحابه إن أهل النهروان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فأخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا أخا الازدأ تبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقال رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وأنا حبيب قال إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب وأومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر ابن سعد إلى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوماً على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مأة وتهدي مأة الا انبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال (ع) لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وأن في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف.

**قال: واستجابة دعائه.**

**أقول:** هذا وجه خامس عشر وتقريره ان علياً (ع) كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وتقرير المقدمة

الأولى ما نقل بالتواتر عنه (ع) في ذلك كما دعا على بسر بن أرطاة فقال (اللهم إن بسراً باع دينه بالدنيا فأسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله) وإتهم العيران برفع أخباره الى معاوية فأنكر فقال (ع) إن كنت كاذباً فأعمى الله بصرك فعمى قبل أسبوع وإستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد إثنا عشر رجلاً من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم إن كان كاذباً فاضربه ببياض أو بوضح لا يواريه العمامة فصار أبرص، وكتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة.

**قال: وظهور المعجزات عنه.**

**أقول**: هذا وجه سادس عشر وتقريره أنه عليه السلام ظهرت منه معجزات كثيرة، وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم.

**قال: واختصاصه بالقرابة.**

**أقول**: هذا وجه سابع عشر وهو أن علياً (ع) كان أقرب الناس الى رسول الله (ص) فيكون أفضل من غيره ولأنه كان هاشمياً فيكون أفضل لقوله (ص) أن الله اصطفى من ولد إسماعيل (ع) قريشاً واصطفى من قريش هاشماً.

**قال: والاخوة.**

**أقول**: هذا وجه ثامن عشر وهو أن النبي (ص) لما آخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة رأى علياً (ع) متكدراً فسأله عن سبب ذلك فقال إنك آخيت بين الصحابة وجعلتني متفرداً فقال رسول الله (ص) ألا ترضى أن تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي

فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون أفضل منهم.

**قال:** **ووجوب المحبة.**

**أقول:** هذا وجه تاسع عشر وتقريره أن علياً (ع) كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الأولى أنه كان من أولى القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى).

**قال:** **والنصرة.**

**أقول:** هذا وجه عشرون وتقريره أن علياً (ع) اختص بفضيلة النصرة لرسول الله (ص) دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وبيان المقدمة الأولى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد إتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو علي (ع) والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثاً لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو مولاه.

**قال:** **ومساواة الأنبياء.**

**أقول:** هذا وجه حادي وعشرون وتقريره أن علياً (ع) كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل أفضل بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي (ص) أنه قال: من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح (ع) في تقواه وإلى إبراهيم (ع) في حلمه وإلى موسى (ع) في هيبته وإلى عيسى (ع) في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب عليه السلام.

**قال:** **وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها.**

**أقول:** هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره أن النبي (ص) أخبر في

مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على إمامته (منها) ما ورد في خبر الطير وهو أنه قال اللهم إئتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي (ع) فأكل معه وفي رواية اللهم أدخل إلي أحب أهل الأرض إليك رواه أنس وسعد بن أبي وقاص وأبو رافع المولى رسول الله (ص) وإبن عباس وعول أبو جعفر الاسكافي وأبو عبد الله البصري على هذا الحديث في أنه (ع) أفضل من غيره وادعى أبو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله (ص) أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا علي (ع) عند محمد (ص) (ومنها) خبر الغدير وهو قوله (ع) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف وإذا كان علي (ع) أولى من كل أحد بالتصرف في نفسه كان أفضل منهم قطعاً. إعترض بعضهم على هذا الجواز أن يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين أمير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي (ع) أنت مولاي فقال أنا مولى رسول الله (ص) ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله (ص) وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه (الأول) ما ذكره أبو عبد الله البصري وهو أنه لا إختصاص لعلي (ع) بالولاء دون غيره من أقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى (الثاني) ما ذكره أبو عبد الله أيضاً وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الأنصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء (الثالث) ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله (ع) ألست أولى منكم بأنفسكم (ومنها) قول رسول الله (ص) في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الأمة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطلع على أهل الأرض فإختار منهم أباك

فأخذه نبياً ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي (ص) فأقبل علي (ع) فقال هذا سيد العرب قالت قلت بأبي أنت وأمي ألست أنت سيد العرب فقال أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن أنس أن النبي (ص) قال لعلي (ع) إن أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن أبي طالب (ع) وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسألها عن علي (ع) فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله (ص) وزوج أحب الناس إليه وقال لفاطمة عليها السلام أما ترضين إني زوجتك خير أمتي وعن سلمان انه قال رسول الله خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب وعن ابن مسعود قال قال رسول الله (ص) علي خير البشر فمن أبى فقد كفر ، وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله (ص) أفضل امتي علي بن أبي طالب .

**قال: ولانتفاء سبق كفره.**

**أقول:** هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره أن علياً لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على إيمانه .

**قال: ولكثرة الانتفاع به.**

**أقول:** هذا وجه رابع وعشرون وتقريره أن علياً (ع) إنتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم، بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه أحد بعدها وإستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك والانقطاع الى الله وكذا في

السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد وأما العلم فظاهر إستناد كافة العلماء اليه وإستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زمناً طويلاً يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وإبتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

**قال: وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية.**

**أقول**: هذا وجه خامس وعشرون وتقريره أن الكمالات إما نفسانية وإما بدنية وإما خارجية أما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بيّنّا بلوغه الى الغاية إذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفّة فيه أبلغ من غيره بل لا يحاذيه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل أنه (ع) كان يقط إلهام قط الأقلام لم يخط في ضربة ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفساً من أشد الناس قوة مع أنه (ع) كان قليل الغذاء جداً بأخشن مأكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة (وأما الخارجية) فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله (ص) فانه كان أقرب الناس إليه فان العباس كان عم رسول الله من الأب وعلي كان إبن عمه من الأب والأم ومع ذلك فإنه كان هاشمياً من الأب والأم لأنه علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل ما حصل له منها فإنه زوج سيدة النساء وعثمان وإن شاركه في كونه ختناً لرسول الله إلا أن فاطمة (ع) أشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغ عظيم وكان يعظّمها حتى أنه إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بإحدى من بناته وقال رسول الله (ص) سيدة نساء العالمين بالجنة أربع وعد منهن فاطمة (ع) (ومنها) الاولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين (ع) إمامان سيدا شباب أهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى أنه (ص) كان يتطأطأ لهما

ليركباه ويبعبع لهما ثم أولد كل واحد منهما (ع) أولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن (ع) أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم وأولد الحسين (ع) مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والخلف الحجة القائم وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك للدنيا شيئاً عظيماً حتى أن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم (ع) فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقي الماء لدار جعفر الصادق (ع) ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا (ع) وكان بواب داره الى أن مات وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فإن مالكاً كان إذا سُئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال اني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق (ع) وكنت إذا أتيت إليه لاستفيد منه نهض ولبس أفخر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادني شيئاً وإستفادة أبي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لأحد من الصحابة فيكون علي (ع) أفضل منهم.

## المسألة الثامنة: في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام

**قال: والنقل المتواتر دلّ على الاحد عشر ولوجوب العصمة وإنتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم.**

**أقول**: لما بيّن ان الامام بعد رسول الله (ص) هو علي بن أبي طالب (ع) شرع في بيان إمامة باقي الأئمة الأحد عشر وهم الحسن بن علي ثم أخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العبدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ابن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر (ع)

واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة ( الأول ) النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلَف فانه يدل على إمامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال وأخرى على التفصيل كما روى عنه (ص) متواتراً أنه قال للحسين (ع) هذا إبني إمام إبن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الأخبار وروى المخالف عن مسروق وقال بينا نحن عند عبد اللّه بن مسعود إذ دخل علينا شاب وقال هل عهد إليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال إنك لحدث السن وان هذا ما سألني أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده إثني عشر خليفة عدد نقباء بني.إسرائيل (الوجه الثاني) قد بينا ان الامام يجب أن يكون معصوماً وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين إجماعاً فتعينت العصمة لهم وإلّا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا إستحالته (الوجه الثالث) ان الكمالات النفسانية والبدنية بأجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل أحد في زمانه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماماً وهذا برهان لمي .

## المسألة التاسعة: في أَحكام المخالفين

**قال: محاربو علي (ع) كفرة ومخالفوه فسقة.**

**أقول**: المحارب لعلي (ع) كافر لقول النبي (ص) يا علي حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي (ص) وأما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على إمامته مع تواتره وذهب آخرون الى أنهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة (أحدها) أنهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة (الثاني) قال

بعضهم أنهم يخرجون من النار الى الجنة (الثالث) ما إرتضاه إبن نوبخت وجماعة من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب.

**قال: المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك ـ حكم المثلين واحد والسمع دلّ على إمكان التماثل.**

**أقول:** في هذا المقصد مسائل.

## المسألة الأولى: في إمكان خلق عالم آخر

واعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة فلأجل ذلك صدرها في أول المقصد وقد إختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه وخالف فيه الأوائل واحتج المليون بالعقل والسمع أما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكناً وجب الحكم على الآخر بالامكان وإلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثلين واحد وأما السمع فقوله تعالى (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم).

**قال: والكرية ووجوب الخلاء وإختلاف المتفقات ممنوعة.**

**أقول:** هذا إشارة إلى ما إحتج الأوائل به على إمتناع خلق عالم آخر وتقريره من وجهين (الأول) أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فان تلافت الكرتان أو تباينتا لزم الخلاء والجواب لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لامكان إرتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك وإحاطة المحيط بالعالمين (الثاني) لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فان طلبت أمكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً وإلّا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها (والجواب) لم

لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف (ره) عليه .

## المسألة الثانية:

## في صحة العدم على العالم

**قال: والامكان يعطي جواز العدم.**

**أقول:** اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب المليون أجمع الى ذلك إلاّ من شذّ ومنع منه القدماء وإختلفوا فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بيّنا خطأهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب الآخرون الى أن الامتناع باعتبار الغير وذلك أن العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته يستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطأهم في ذلك وبرهنا على أن المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية والجاحظ الى إستحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن الاجسام الباقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الايجاد لا الاعدام إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لأنه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين وأولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون الضد أولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولاً ، سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالاً فحالاً

فـإذا لم يجد العـرض انتفت الجواهـر، ودليـل المصنف (ره) عـلى مـطلوبـه من صحـة العـدم حجـة على الجميـع وهـو أنـا بينـا أن العـالم ممكن الـوجـود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

## المسألة الثالثة: في وقوع العدم وكيفيته

**قال:** **والسمع دلّ عليه.**

**أقـول:** يدل على وقـوع العـدم السمـع وهـو قـولـه تعـالى (هـو الأول والآخر) وقوله (كل شيء هـالك إلّا وجهـه) وقال تعـالى (كل من عليهـا فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وإنما الخلاف في كيفيته على ما سيأتي.

**قال:** **ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم (ع).**

**أقـول:** المحققون على إمتنـاع إعادة المعـدوم وسيـأتي البـرهـان على وجوب المعاد وهٰهُنا قد بين أن الله تعالى يعدم العالم وذلك ظـاهر المنـاقضة فبين المصنف (ره) مراده من الاعدام إمـا في غير المكلفين وهـو ما لا يجب إعادته فـلا إعتبار بـه إذ لا يجب إعادتـه فجاز إعـدامه بـالكلية ولا يُعـاد وإما المكلف الـذي يجب إعـادتـه فقـد تـأول المصنف (ره) معنى الاعـدام فيـه بتفـريق أجزائـه ولا إمتناع في ذلـك فان المكلف بعـد تفريق أجـزائه يصـدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به أو يقال إنه هـالك بـالنظر الى ذاتـه إذ هـو ممكن وكل ممكن بـالنظر الى ذاتـه لا يجب له الـوجود فـلا يوجـد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنـظر الى ذاته فـاذا فرّق أجزاءَه كـان هو العـدم فإذا أراد الله تعـالى إعادتـه جمـع تلك الاجـزاء وألفهـا كمـا كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قولـه تعالى في سؤال إبـراهيم (ع) عن كيفيـة الأحياء للمـوتى لانه تعـالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وإنما الاحياء يقع في الآخرة فسـأل (ع) عن كيفية ذلـك الاحياء وهـو يشتمل على السؤال عن جميـع المقـدمـات التي يفعلهـا الله تعـالى حتى يهيئهم ويعدهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ أربعـة من الطيـر وتقطيعهـا وتفريق

أجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر وجمع أجزاء كل طير فرقها عن الاجزاء الاخرى حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة إبراهيم (ع) فهذا هو كيفية الاعدام.

**قال : وإثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضد أو كذا ان قام بالجوهر.**

**أقول:** لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك واعلم أن من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا الى أن الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود أن يخلق الله تعالى للجوهر ضداً هو الفناء وقد إختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (أحدها) قال إبن الاخشيد أن الفناء ليس بمتحيزٍ ولا قائم بالمتحيز إلا أنه يكون حاصلاً في جهة معينة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (الثاني) قال إبن شبيب أن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل (الثالث) قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما أن الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم إختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة الى أن الفناء الواحد كافٍ في عدم كل الجواهر وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضاداً له ولا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره إذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقديره فرضوه في ضده باطل لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهراً إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضداً للجوهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إما إبتداء أو بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون منافياً للجوهر.

ويستلزم من الاول تـوقف الشيء على نفسـه إبتـداء ومن الثـاني تـوقفـه على معلولـه المتوقف عليـه وذلك يقتضي تـوقف الشيء على نفسه بـواسطة فهـذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

## المسألة الرابعة:

## في وجوب المعاد الجسماني

**قـال: ووجـوب إيفـاء الـوعـد والحكمـة يقتضي وجـوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع إمكانه.**

**أقـول:** إختلف الناس هنـا فذهب الأوائـل الى نفي المعاد الجسمـاني وأطبق المليـون عليه وإستـدل المصنف (ره) على وجـوب المعـاد مـطلقـاً بـوجهين (الأول) إن الله تعالى وعـد بالثـواب وتوعـد بالعقـاب مـع مشـاهـدة المـوت للمكلفين فـوجب القـول بعـودهم ليحصـل الـوفـاء بـوعـده ووعيـده (الثـاني) ان الله تعالى قـد كلّف وفعل الألم وذلـك يستلزم الثـواب والعـوض وإلّا لكـان ظالمـاً تعالى الله عن ذلـك علواً كبيراً فـانا قـد بيّنا حكمتـه تعالى ولا ريب في أن الثـواب والعـوض إنمـا يصـلان الى المكلف في الآخـرة لانتفـائهما في الـدنيا وإستـدل على ثبوت المعـاد الجسماني بـأنه أمـر معلوم بـالضـرورة في دين النبي (ص) والقـرآن دل عليـه في آيـات كثيـرة مــع أنـه ممكن فيجب المصير إليه وإنما قلنا بأنه ممكن لأن المـراد من الاعادة جمـع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

**قال: ولا يجب إعادة فواضل المكلف.**

**أقول:** إختلف الناس في المكلف ما هو على مـذاهب على ما عـرفت (منهـا) قول من يعتقـد أن المكلف هو النفس المجـردة وهو مـذهب الأوائـل والنصـارى والتنـاسخيـة والغـزالي من الأشـاعـرة وابن الهيثم من الكـراميـة وجمـاعـة من الامـاميـة والصـوفيـة (ومنهـا) قـول جمـاعـة من المحققين ان

المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان وإنما تقعان في الاجزاء المضافة إليها.

(اذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو إعادة تلك الاجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب إعادتها بعينها وغرض المصنف (ره) بهذا الكلام الجواب عن إعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم أن إنساناً لو أكل آخر وإغتذى بأجزائه فإن أُعيدت أجزاء الغذاء الى الأول عدم الثاني وإن أُعيدت الى الثاني عدم الاول وأيضاً ما أن يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر الى آخره أو القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان (أما الاول) فلان البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فلو أُعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وإنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساماً غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له أولا فاذا أُعيد أجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو مُحال (وأما الثاني) فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في أجزاء أخرى فاذا أُعيد تلك الاجزاء بعينها وأثابها على الطاعة لزم إيصال الحق الى غير مستحقه، وتقرير الجواب واحد وهو أن لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن يصير جزءاً من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو إغتذى بها فإذا أُعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولا في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره.

**قال: وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوٰة مع الاحتراق وتوليد الدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات.**

**أقول**: احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه (أحدها)

**قال: والانتفاء الاولوية.**

**أقول**: يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) إقامة دليل ثان على إمتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره أن نقول لو كان الفناء قائماً بالجوهر لكان عرضا حالاً فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفي محله أولى من إقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من إعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له ( الثاني ) إقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره أن نقول لو كان الفناء ضداً للجوهر لم يكن إعدامه للجوهر الباقي أولى من إعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو أولى لما تقدم .

**قال: ولاستلزامه إنقلاب الحقائق أو التسلسل.**

**أقول**: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين (أحدهما) إنقلاب الحقائق (والثاني) التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً أما إستحالة الامرين فظاهر وأما بيان الملازمة فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان أما الأول فلأنه قد كان معدوماً وإلا لم يوجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي إمكانه وأما الثاني فلأنه يصح عليه العدم وإلّا لم يكن ممكناً فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً وذلك يستلزم إنقلاب الحقائق وإن كان سبب الفاعل بطل أصل دليلكم وإن كان بوجوب ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام.

**قال: وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو إجتماع النقيضين.**

**أقول**: ذهب قوم منهم إبن شبيب إلى أن الجوهر باقٍ ببقاء موجود

لا في محل فاذا إنتفى ذلك البقاء إنتفى الجوهر والمصنف (ره) أحال هذا المذهب أيضاً بـاستلزامه المحال وذكر أن القول بـذلك يستلزم أمرين (أحدهما) الترجيح من غير مرجح (والثاني) إجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك أمران (أحدهما) أن نقول البقاء أما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل أما الاول فلأنه لو كان جوهراً لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس فأما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور أولا يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب وأما الثاني فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم أجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه (الثاني) أن يقال البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته والقسمان باطلان أما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين وأما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة إستناده الى ذاته وإلّا لكان ممتنع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا إلى الفاعل ولا الى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع إستحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا إلى إنتفاء الشرط وإلا لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجّح .

**قال: وإثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما إبتداء أو بواسطة**

**أقول**: ذهب جماعة من الأشاعرة والكعبي إلى أن الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فإذا أراد الله إعدامها لم يفعل البقاء فإنتفت الجواهر المصنف (ره) أبطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه إما إبتداء أو بواسطة ، وتقريره أن حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني إما أن يكون هو البقاء أو معلوله

أن السمع قد دلّ على إنتشار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال (الثاني) أن حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية (الثالث) أن دوام الاحتراق مع بقاء الحياة محال (الرابع) أن تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من الابوين باطل (الخامس) ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه الاستبعادات أما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر أولا فيمكن إنخراقها كما يمكن عدمها وكذا حصول الجنة فوق الافلاك ودوام إحتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالته إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائماً والتولد ممكن كما في آدم (ع) والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

## المسألة الخامسة: في الثواب والعقاب

**قال: ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر أن المشقّة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً.**

**أقول:** المدح قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبىء عن إتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضداً والاخلال بالقبيح ومنع أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وبفعل الواجب وصاروا الى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف (ره) فان

العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح أو الثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح فانه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلماً وعبثاً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولا والاول باطل وإلّا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فأنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

**قال: وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع.**

**أقول**: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب إستحقاق العقاب لوجهين (أحدهما) عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره أن العقاب لطف واللطف واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً وأما الكبرى فقد تقدمت (والثاني) سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي (ص) إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى أن الاخلال بالواجب لا يقتضي إستحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك.

**قال: ولا إستبعاد في إجتماع الاستحقاقين باعتبارين.**

**أقول:** هذا جواب عن حجة من منع من كون الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتقريره أنه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف إذا خلا من الامرين مستحقاً للذم والمدح والجواب أنه لا إستبعاد في إجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالآخر.

**قال: وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح.**

**أقول:** ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول وإحتج المصنف (ره) على إبطاله بأنه قبيح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاقه الثواب.

**قال: ولقضاء العقل به مع الجهل.**

**أقول:** هذا دليل ثانٍ على إبطال قول البلخي وتقريره أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم وإذا كان وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً.

**قال: ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الاخلال بالقبيح شاقّاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.**

**أقول:** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقّاً وكون الاخلال بالقبيح شاقاً إذ المقتضى لاستحقاق

الثـواب هو المشقـة فإذا انتفت إنتفى المقتضي لـلاستحقاق ولا يشتـرط رفـع النـدم على فعل الـطاعة فـان الطاعـة سبب لاستحقاق الثـواب وقـد وجـدت منفكـة عنه لأنـه في حالـة الفعل يستحيـل أن يكـون نـادمـاً عليـه، نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثـواب وكذا لا يشتـرط في الثواب عـدم النفع العـاجل إذا أوقعـه المكلف لوجـه الوجـوب أو للوجوب أو لـوجـه النـدب أو للندب.

## المسألة السادسة: في صفات الثواب والعقاب

**قـال: ويجب اقتـران الثـواب بـالتعـظيم والعقـاب بـالإهـانــة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما.**

**أقـول:** ذهبت المعتـزلـة إلى أن الثـواب نفـع عـظيم مستحق يقــارنـه التعظيم والعقاب ضـرر عظيم مستحق يقـارنه الاهـانة واحتجـوا على وجوب إقتران التعظيم بـالثواب واقتـران الاهانـة بالعقاب بأنا نعلم بـالضرورة أن من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكـذلك من فعـل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف.

**قـال: ويجب دوامهمـا لاشتمـالـه على اللطف ولـدوام المـدح والـذم ولحصول نقيضهما لولاه.**

**أقـول:** ذهب المعتزلـة الى ان الثـواب والعقـاب دائمـان واختلف في العلم بـدوامهمـا هـل هـو عقلي أو سمعي فـذهبت المعتـزلـة الى أنـه عقلي وذهبت المـرجأة إلى انـه سمعي واحتج المصنف (ره) على دوامهمـا بوجـوه (أحـدها) ان العلم بـدوام الثواب والعقـاب يبعث العبـد على فعـل الـطاعـة ويبعـده عن المعصية وذلـك ضروري وإذا كـان كذلـك كـان لـطفـاً واللطف واجب على مـا مر (الثـاني) ان الذم والمـدح دائمـان إذ لا وقت الا ويحسن مـدح المطيـع وذم العاصي إذا لم يـظهر منـه ندم على مـا فعل وهمـا معلولا

الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العلة تكون دائمة أو بحكم الدائم (الثالث) أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف (ره) ولحصول نقيضيهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاه أي لولا الدوام.

**قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل في باب الزجر.**

**أقول:** يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذٍ يكون الثواب أنقص درجة وأنه غير جائز وأما العقاب فلأنه أدخل في الزجر فيكون لطفاً.

**قال: وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد من مرتبة ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة القبائح وأهل النار ليلجأوا الى ترك القبيح.**

**أقول:** لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات والانقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وأيضاً فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى أو الاخلال بالقبايح وفي ذلك مشقة والجواب عن الأول أن شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الأزيد لعدم إشتهائه له وعن الثاني أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد ينتفي المشقة معه وأما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيه لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة أما أهل النار

فانهم يلجأون الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً .

**قال: ويجوز توقف الثواب على شرط والا لأثيب العارف بالله تعالى خاصة .**

**أقول**: ذهب جماعة الى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه أنه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي (ص) والتالي باطلٌ فكذا المقدم، بيان الشرطية أن المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابة من لم يصدق بالنبي (ص) حيث لم ينظر في معجزته .

**قال: وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله تعالى (ومن يرتدّ منكم عن دينه) .**

**أقول**: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال فقال بعضهم إن الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة وقال آخرون إنهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون إنما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون إنما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى أنه يوافي الطاعة ثابتة الى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبهما إستدل المصنف (ره) على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى (ومن يرتدّ منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ) وتقريره أن نقول إما أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلاً من أصله أو أن الثواب يسقط بعد ثبوته أو ان الكفر أبطله والاولان باطلان أما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه

شرط وجزاؤهما إنما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني وأما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط.

## المسألة السابعة: في الاحباط والتكفير

**قال: والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره).**

**أقول:** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم إنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسىء وإن تساويا يكون مساوياً لمن لا يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاءولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعده ووعيده واجب.

**قال: ولعدم الاولوية إذا كان الآخر ضعفاً وحصول المتناقضين مع التساوي.**

**أقول:** هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة وتقريره انا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب الخمسة من الثواب أولى من الأخرى فاما أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه أولا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فان تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة

صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين.

## المسألة الثامنة: في إنقطاع عذاب أصحاب الكبائر

**قال: والكافر مخلّد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء.**

**أقول**: أجمع المسلمون كافةً على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على أنه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أن عذابه منقطع وينبغي أن يعرف صفة الصغيرة والكبيرة أما الصغيرة فتُقال على وجوه (منها) ما يُقال بالاضافة الى الطاعة فيُقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة بإعتبار أن عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وإنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تارةً ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارةً ينقص لم يقل أن تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) (ومنها) أن يُقال بالنسبة الى معصية أخرى فيقال هذه المعصية أصغر من تلك بمعنى أن عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى (ومنها) أن يُقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي أطبق العلماء عليه والكبيرة تُقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان (الأول) أنه يستحق الثواب الدائم

بايمانه لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والايمان أعظم أفعال الخير فاذا استحق العقاب فاما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطلٌ بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم أو بالعكس وهو المُراد والجمع محالٌ (والثاني) يلزم أن يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بأنواع القربات إليه ثم يعصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء إيمانه مخلداً في النار كمن أشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء.

**قال: والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر.**

**أقول:** هذا إشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (أما النقل) فالآيات الدالّة على خلودهم كقوله تعالى (ومن يعصَ الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) الى غير ذلك من الآيات (وأما العقل) فما تقدم من أن العقاب والثواب يجب دوامهما (والجواب) عن السمع التأويل أما بمنع العموم والتخصيص بالكفار وأما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول بأن لم يكن دائماً وعن العقل بأن دوام العقاب إنما هو في حق الكفّار وأما غيرهم فلا.

## المسألة التاسعة: في جواز العفو

**قال: والعفو واقعٌ لانه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولانه إحسان.**

**أقول:** ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أن العفو جائز عقلاً وغير جائز سمعاً وذهب البصريون الى جوازه سمعاً وهو الحق واستدل المصنف (ره) بوجوه ثلاثة (الأول) أن العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان (الثاني) أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على

مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسناً أما أنه ضرر بالمكلف فضروري وأما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني عن كل شيء وأما إن تركه مثل هذا حسن فضروري .

**قال : وللسمع .**

**أقول**: هذا دليل الوقوع سمعاً وهو الآيات الدالة على العفو لقوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر به ما دون ذلك لمن يشاء) فأما أن يكون هذان الحكمان مع التوبة أو بدونهما الأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني (وايضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المُراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عودة الآية الى المعصية التي لا يجب غفرانها لقوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ) «وعلي» تدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه أي لأجل عصيانه وهو غير مرادنا هنا قطعاً فتعين الأول ( وأيضاً ) فاللّه تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنه عفو غفور وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له إلّا إسقاط العقاب عن العاصي .

## المسألة العاشرة: في الشفاعة

**قال: والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منافى حقه .**

**أقول**: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي (ص) ويدل عليه قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) قيل إنه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية إنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضلية الى أن الشفاعة للفساق من هذه الامة في إسقاط عقابهم وهو الحق وأبطل المصنف (ره) الاول بأن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي (ص) حيث نطلب له من الله

تعالى علو الدرجات والتالي باطلٌ قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

**قال: ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار.**

**أقول**: هذا إشارة الى جواب من إستدل على ان الشفاعة إنما هي في زيادة منافع وقد إستدلوا بوجوه (الاول) قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم (والجواب) أنه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفّار جميعاً بين الادلّة (الثاني) قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) ولو شفع (ص) في الفاسق لكان ناصراً له (الثالث) قوله تعالى (ولا تنفعها شفاعة) (يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) (ولا تنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها أنها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلّة (الرابع) قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفي شفاعة الملائكة عن غير المرضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في إيمانه.

**قال: وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له (ص) لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي.**

**أقول**: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو أن الشفاعة في إسقاط المضار ثم بين المصنف (ره) أنه تطلق على المعنيين معاً كما نقول شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين أن الشفاعة بالمعنى الثاني أعني إسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله (ص) ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وهذا حديث مشهور.

## المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة

**قال: والتوبة واجبة لـدفعها الضـرر ولوجـوب الندم على كـل قبيح أو إخلال بالواجب.**

**أقول:** التوبة هي الندم على المعصية لكونهـا معصية والعـزم على ترك المعاودة في المستقبـل لأن تـرك العـزم يكشف عن نفي النـدم وهي واجبـة بـالاجماع لكن اختلفـوا فـذهب جماعة من المعتزلة الى أنهـا تجب من الكبـائـر المعلوم كـونها كبـائر أو المـظنون فيهـا ذلك ولا يجب من الصغـائـر المعلوم منهـا أنها صغـائر وقـال آخرون إنها لا يجب من ذنـوب تـاب عنهـا من قبـل وقـال آخـرون إنهـا تجب من كـل صغيـر وكبير من المعـاصي والاخـلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب وقد استـدل المصنف (ره) على وجوبهـا بأمرين (الأول) أنها دافعة للضـرر الذي هـو العقاب أو الخـوف ودفع الضـرر واجب (الثاني) انا نعلم قطعاً وجـوب الندم على مـا فعل القبيـح أو الاخلال بـالواجب إذا عـرفت هذا فنقـول أنهـا تجب عن كـل مـذنب لأنهـا تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كـذلك هـذا عام في كـل ذنب وإخلال بالواجب.

**قـال : ويندم على القبيـح لقبحه وإلاَّ لانتفت التـوبة وخـوف النـار إن كانت الغاية فكذلك وكذا الإخلال بالواجب .**

**أقول :** يجب على التائب أن ينـدم على القبيح لقبحـه وأن يعـزم على ترك المعاودة إليه إذ لولا ذلـك لانتفت التوبـة كمن يتوب من المعصيـة حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عنـد الناس فـان مثل هـذا لا يعد تـوبة لانتفـاء الندم أو إمـا التائب خـوفاً من النـار فـان كـان الخـوف من النـار هي

الغاية في توبته بمعنى أنه لولا خوف النار لم يتب فكذلك أي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لانه قبيح وفيه عذاب النار فلولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لأنه إخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه إخلالاً بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح نوبته وإلّا لكانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو إعتذر الى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

**قال: فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب.**

**أقول:** اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبو هاشم الى أن الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب أبو علي الى جواز ذلك والمصنف (ره) إستدل على مذهب أبي هاشم بأنّا قد بيّنّا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصلٌ في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في ذلك دون هذا (واحتج) أبو علي بأنه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من إشتراك القبائح في قبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من إشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر وأما بطلان التالي فبالاجماع إذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن أخلَّ بالصوم وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني فإن من قال لا آكل من الرمانة لحموضتها فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة

في المنع ولو قال آكل الرمانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه أشار المصنف (ره) بقوله ولا يتم القياس على الواجب أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

**قال : ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة .**

**أقول** : قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عمّا يعتقده قبيحاً فإنه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا إذا تاب الزاني عن الزنا فإنه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن قبيح لقبحه .

**قال : وكذا المستحقر .**

**أقول** : إذا كان هناك فعل ( أحدهما ) عظيم القبح ( والآخر ) صغيره وهو مستحقر بالنسبة إليه حتى لا يكون معتداً به ويكون وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اساءة فكذا العزم .

**قال : والتحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وإلاَّ لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة .**

**أقول** : لما فرغ عن تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا

وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف فإذا ترجح الداعي وقع الفعل ( إذا عرفت هذا ) فنقول يجوز أن يرجع فاعل القبائح دواعيه إلى الندم عن بعض القبائح دون بعض وإن كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعو إلى الندم عليها وذلك بأن يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فإن الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استعباد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لأنه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب فإما أن يحكم بإسلامه ويقبل توبته عن الكفر أو لا والثاني خرق للإجماع لاتفاق المسلمين على اجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الإسلام عليه .

## المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة

**قال : والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه**

**وعدمهما وإن كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الإرشاد ان كان إضلالاً وليس ذلك أجزاء .**

**أقول** : التوبة إما أن تكون من ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة أو يتعلق به حق الآدمي والأول إما أن تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الزكاة والصلاة (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه (وأما الثاني) فيختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه أدائه كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الأخير يكفي فيه الندم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكه أو على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصاً وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فاما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة وإن كان إضلالاً وجب إرشاد من أضله وإرجاعه عمّا اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك (واعلم) ان هذه التوابع ليست أجزاء من التوبة فإن العقاب يسقط بالتوبة ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عمّا تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وإن لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم .

**قال : ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه .**

**أقول** : المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا ويلزم على الفاعل

للغيبة في الأول الاعتذار عنه إليه لأنه أوصل إليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألماً وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة .

**قال** : **وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال .**

**أقول** : ذهب قاضي القضاة إلى أن التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً و إن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المصنف (ره) ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلاً .

**قال** : **وفي وجوب التجديد أيضاً اشكال .**

**أقول** : إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبو علي نعم بناء على أن المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها والثاني قبيح فيجب الأول وقال أبو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنهما فجاز انه إذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي إليها ولا يبتهج بها .

**قال** : **وكذا المعلول مع العلة .**

**أقول** : إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليهما مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب ، وقال قاضي

القضاة يجب عليه ندمان (احدهما) على الرمي لأنه قبيح (والثاني) على كونه مولد القبيح ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح إنما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح .

**قال : ووجوب سقوط العقاب بها .**

**أقول:** المصنف (ره) استشكل وجوب سقوط العقاب بها (واعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب ، احتجت المعتزلة بوجهين (الأول) انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله ، بيان الشرطية إن التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً (الثاني) ان من أساء إلى غيره واعتذر إليه بأنواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (والجواب عن الأول) انه لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب (سلمنا)لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع (وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب وأما المرجئة فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها والقسمان باطلان أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءة وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره وأما الثاني فلما بيّنا من إبطال التحابط .

## المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

**قال : والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لأنها قد تقع محبطة ولولاه**

**لانتفى الفرق بين التقدم والتأخِّر والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط .**

**أقول** : اختلف الناس هنا فقال قوم إن التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب بل على معنى انها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير الاعتبار أمر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف (ره) على الأول بوجوه (الأول) ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتَوبَة الخارجي من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها (الثاني) انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبقَ فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخّرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب (الثالث) لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف (ره) أجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الآخرة (والجواب) انها تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبيح .

## المسألة الرابعة عشرة:

## في عذاب القبر والميزان والصراط

**قال : وعذاب القبر واقع للإمكان وتواتر السمع بوقوعه .**

**أقول** : نقل عن ضرار انه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف (ره) بامكانه عقلاً فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله

تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى ﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا ﴾ وقال في قطاع الطريق ﴿ذلك لهم خزي في الدنيا﴾ وقال تعالى ﴿ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده﴾ وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكناً والله تعالى قادرٌ على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ فذكّر الرجوع بعد إحياءَين وإنما يكون باحياء ثالث وقال تعالى ﴿قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا﴾ فذكر موتتين احداهما في الدنيا والأخرى في القبر وذكر الاحياءين احدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل إنما أخبروا عن الاحياءَين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الآخرة ولهذا عقب قوله بقوله ﴿فاعترفنا بذنوبنا﴾ وقال تعالى في حق آل فرعون ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة﴾ وهذا نص في الباب .

**قال : وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها .**

**أقول** : أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع امكانها ، وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة

وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين (إحداهما) إلى الجنة يهدي الله تعالى إليها أهل الجنة والأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها كما قال تعالى في أهل الجنة ﴿سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم﴾ وقال في أهل النار ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ وقيل إن هناك طريقاً واحداً على جهنّم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحدّ من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط .

**قال : والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة .**

**أقول** : اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي وذهب أبو هاشم والقاضي إلى انهما غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى ﴿ أُعدت للمتقين ﴾ ﴿ اعدت للكافرين ﴾ ﴿ يا آدم اسكن أنت وزوجتك الجنة﴾ ﴿عندها جنة المأوى﴾ وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء ، احتج أبو هاشم بقوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾ فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى ﴿أكلها دائم﴾ والجواب انه دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق أمثاله وأكل الجنة يفني بالأكل إلّا أنه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى .

## المسألة الخامسة عشرة: في الايمان والاحكام

**قال : والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ﴾ ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله**

**تعالى ﴿ قل لم تؤمنوا ﴾ .**

**أقول** : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف (ره) انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفي أحدهما فيه أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى ﴿ واستيقنتها أنفسهم ﴾ وقوله تعالى ﴿ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ﴾ فأثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضاً لقوله تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ ولا شك في أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم .

**قال : والكفر عدم الايمان اما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الإيمان به والنفاق اظهار الإيمان واخفاء الكفر .**

**أقول** : الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان اما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع إظهار الإيمان وإخفاء الكفر .

**قال : والفاسق مؤمن لوجود حده فيه .**

**أقول** : اختلف الناس هٰهنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر وأثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب إليه المصنف (ره) وهو مذهب الإمامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي (ص) به موجود فيه فيكون مؤمناً .

## المسألة السادسة عشرة:
## في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

**قال : والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعاً وإلّا لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى .**

**أقول** : الأمر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة أو نفس الحمل على الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور ، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهة وقوعها وإنما قلنا ذلك للإجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعاً للقرآن والسُّنَّة والإجماع وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف (ره) على إبطال الثاني بأنهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو إما خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج وأما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى .

**قال : وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة .**

**أقول** : شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة (الأول) ان يعرف الآمر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر

منكر وإلاّ لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف (والثاني) تجويز التـأثير فلو عـرف ان امره ونهيه لا يؤثـران لم يجبا (الثـالث) انتفاء المفسـدة فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسـدة له أو لبعض اخـوانه في أمـره ونهيه سقط وجـوبهما دفعاً للضرر فهذا ما حصل لنا من شـرح هذا الكتـاب ونحن نسأل الله تعـالى ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يـوفقنـا للرشـاد بمنّـه وكـرمـه والحمـد لله وحده .

# فهرس الكتاب

| العنوان | الصفحة |
| --- | --- |

## الفصل الثاني في الماهية ولواحقها



## الفصل الثالث في العلّة والمعلول وفيه مسائل

المقصد الخامس في الإمامة وفيه مسائل



المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل :

الطبعة الأولى



١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات:

بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة - ملك الاعلمي - ص.ب: ٧١٢٠

الهاتف: ٨٣٣٤٤٧ - ٨٣٣٤٥٣